DIE WEISHEIT DER UPANISCHADEN

EINE AUSWAHL AUS DEN ALTESTEN TEXTEN / AUS DEM SANSKRIT UBERSETZT UND ERLAUTERT

VON

JOHANNES HERTEL

C H BECK'SCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG
OSKAR BECK MUNCHEN 1921

VORWORT

Das vorliegende Bändchen enthält eine Auswahl aus den ältesten Upanischaden. Neben dem Bestreben, den Ladenpreis in mäßigen Grenzen zu halten, war bei der Auswahl der Gesichtspunkt maßgebend, daß nicht indologisch Gebildeten die Hauptlehren dieser nicht nur für Indien so wichtigen Literatur durch eine wissenschaftlich genaue, in lesbares Deutsch gekleidete Wiedergabe in sich selbständiger Kapitel geboten werden sollten. Die Vermittlung des Verständnisses dieser Texte aber war ohne eine Einleitung zum Ganzen, Vorbemerkungen zu den einzelnen Stücken und Fußnoten nicht zu erreichen. Die Einleitung beschränkt sich aber, wie hier ausdrücklich bemerkt sei, auf das für die vorliegende Auswahl zum Verständnis Notwendige.

Daß ich die Übersetzungen von Roer, M. Müller, Boehtlingk, Whitney, Deußen, H. Oertel und Geldner und die Behandlung einzelner Stellen in Zeit- und Akademieschriften von Boehtlingk, Windisch, Hillebrandt und H. Oertel, soweit sie mir bekannt geworden, sorgfältig verglichen habe, ist selbstverständlich, ebenso, daß ich nicht selten von meinen Vorgängern abweiche. Hillebrandts schöne Auswahl „Aus Brahmanas und Upanisaden“ erschien, als das vorliegende Buch bereits im

Druck war. Im Gegensatz zu Deußen habe ich weder der Sprache noch dem Inhalte irgendwelchen Theorien zuliebe Zwang angetan und habe mich bemüht, dieselben technischen Ausdrücke möglichst überall durch dieselben deutschen Wörter wiederzugeben. Böhtlingks Urteil über Deußens Übersetzung in den Berichten der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften Bd. 49 (1897), S. 92 f. ist durchaus gerecht.

Meine Wiedergabe der indischen Laute ist außer in wenigen nur für Indologen bestimmten Anmerkungen dieselbe wie in meinen „Indischen Märchen". Ich habe also in diesem für einen größeren Leserkreis bestimmten Buche nicht zwischen Zerebralen und Dentalen unterschieden und die übrigen Laute mit den Näherungswerten unseres Alphabets umschrieben. Nur ṃ ließ sich nicht umschreiben. Dieser Laut bezeichnet keinen Konsonanten, sondern die Nasalierung des vorhergehenden Vokals. In *haṃsa* ist *aṃ* also zu sprechen wie *am* im französischen *camp*. H hinter Konsonanten ist überall deutlich zu sprechen. Ein Zirkumflex über dem Vokal bedeutet Länge. Alle unbezeichneten Vokale sind kurz.

Für freundliche Hilfe bei der Korrektur des vorliegenden Bändchens sei Frl. Dr. Charlotte Krause auch an dieser Stelle herzlichst gedankt.

Leipzig, den 27. April 1921.

JOHANNES HERTEL

INHALT

ABKURZUNGEN

Ai = Aitarêja-Upanischad
Ai S = Altindische Syntax von B Delbrück Halle 1888
Ait Âr = Aitarêja-Âranjaka
Ait. Br = Aitarêja-Brâhmana
Aw = Atharwawêda
B = Brihadâranjaka-Upanischad
BA = Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes par Victor Chauvin Liege [von Bd II ab Liége-Leipzig] 1892 ff
BKSGW = Berichte der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig

EINLEITUNG

Die Upanischaden bilden einen Teil der in Sanskrit, der heiligen Sprache Indiens, geschriebenen religiös-philosophischen Literatur. Sie umfassen eine Menge von Schriften, deren genaue Zahl nicht bekannt ist, die aus den verschiedensten Zeiten stammen und unter denen sich wertvollstes Gut neben völlig Wertlosem findet. Sie rechnen sich alle zur wêdischen Literatur, aber nur die ältesten von ihnen stammen wirklich aus spätwêdischer Zeit.

Aus der wedischen, vorhistorischen Zeit, die beim Auftreten des Buddha, also im sechsten Jahrhundert v. Chr., *bereits abgeschlossen war, ist uns keinerlei* weltliches Schrifttum erhalten geblieben. Trotz der stattlichen Menge der religiösen Schriften aber, die wir aus wêdischer Zeit noch besitzen, sind auch sie nur in verhältnismäßig geringer Zahl auf uns gekommen. In der in dem vorliegenden Bändchen enthaltenen Stelle Brihadâranjaka-Upanischad II, 4, 10 (und gleichlautend IV, 1, 2) werden folgende Werke und Werkklassen angeführt: der Rigwêda, der Jadschurwêda, der Sâmaweda, die Atharwan und Angiras,[1]) die Sagensammlung [Itihâsa], die Geschichte [Purâna], die

---

[1]) Atharwan und Angiras sind Namen alter Priestergeschlechter und von deren Sammlungen von Hymnen, die meist Zauberzwecken dienen, wobei die Atharwan-Hymnen glückbezweckende, die Angiras-Hymnen verderbenbringende Ziele verfolgen. Später wurden sie zu einer Sammlung vereinigt, die teils als „Atharwan und Angiras", teils als Atharwawêda zitiert wird und noch erhalten ist.

Wissenschaften und die Geheimlehren [Upanischad], die Lehrgedichte, die Sûtra, die Nachkommentare und die Kommentare [1]). In einer ähnlichen Aufzählung (Tschhândôgja-Up. VII, 1. 2) werden Itihâsa und Purâna als fünfter Wêda bezeichnet; außerdem aber wird noch anderes genannt, was in der eben gegebenen Liste fehlt: der Weda der Weden, der Schatz der Väter, der göttliche Schatz, der Dialog (?), die Einheitslehre (?), die Wissenschaft von den Göttern, die Wissenschaft von [oder vom] Brahman, die Wissenschaft von den Geschöpfen [oder Elementen, oder Gespenstern], die Wissenschaft des Kriegsadels [Kschatra], die Wissenschaft von den Gestirnen, die Wissenschaft von den [dämonischen] Schlangen und von den Götterscharen [2]). Eine andere Stelle, Schatapatha-Brâhmana XIII, 4, 3, 3 ff. führt als selbständige wêdische Werke an: „Rigwêda, Jadschurweda, die Atharvan, die Angiras [3]), die Wissenschaft von den Schlangen, die Wissenschaft von den Götterscharen, der Trug [oder Zauber, oder Illusion, *mâjâ*], die Sagen [Itihâsa], die Geschichte [Purâna], der Sâmawêda." In Âschwalâjanas Grihjasûtra (III, 3, 1), das gleichfalls noch zur wêdischen Literatur gehört, werden außerdem noch angeführt die Brâhmana, die rituellen Sutra, die Lieder, die Lieder zum Preise von Männern. Später, um 300 v. Chr., nennt der berühmte Politiker Tschânakja, der Minister des Königs Tschandragupta von Pâtaliputra [heute Patnâ], der zwischen 320 und 310 zur Regierung kam, in seinem Lehrbuch der Staatswissenschaft [Artha-schâstra] als selbständige Wêden den

[1]) S. die Anmerkungen zu der angeführten Stelle. [2]) Mit diesem Ausdruck sind wohl dämonische Wesen gemeint. [3]) S. Fußnote S. 1.

Sama-, Rig- und Jadschurwêda als die drei Hauptweden, daneben den Atharwawêda[1]) und den Itihâsawêda.

Sehr viel von dieser alten Literatur ist verloren. Besonders schwer wiegt der Verlust derjenigen Teile des Wêda, welcher die alten Sagen und geschichtliche Angaben enthielt (Itihâsa und Purâna). Aber wir haben glücklicherweise noch das älteste Denkmal der indogermanischen Kultur überhaupt, den Rigwêda, ferner den Jadschurwêda, den Sâmawêda und den Atharwawêda und viele zu ihnen gehörige Schriften.

Der Rigwêda und die andern eben genannten Wêden sind Hymnensammlungen und zu ihnen gehörende theologische Werke, die den einzelnen Priesterklassen, welche bei einem großen Opfer tätig waren, als Textbücher dienten, die sie freilich ebenso wie die gleich zu besprechenden umfangreichen Texte nicht in unserem Sinne lasen oder studierten, sondern als Brahmanenschüler in der Zeit, die ihnen von den ihren Lehrern geschuldeten Dienstleistungen übrig blieb, völlig auswendig lernten. Der technische Ausdruck für „studieren“ ist „nachsprechen“, weil auch der Lehrer nicht aus einem Buche vortrug, sondern seinen Schülern die Texte vorsprach, bis sie sie völlig im Gedächtnis hatten. Die Gelehrten der damaligen Zeit trugen also ihre teilweise sehr umfangreichen Bibliotheken im Kopfe mit sich herum. Daraus erklärt sich, daß sich in den prosaischen Teilen des Weda so viele Abschnitte wörtlich wiederholen, und daß in diesen wörtlichen Wiederholungen bisweilen Sätze vorkommen, die für den besonderen Fall nicht

---

[1]) Und zwar mit diesem Namen, s. Fußnote 1 auf S. 1.

1*

passen. Herausgeber haben in solchen Fällen den Text oft geändert. Das ist unzulässig. Wie die besondere, auf Redepausen keine Rücksicht nehmende Schreibung — worauf hier nicht näher eingegangen werden kann — bezwecken diese wörtlichen Wiederholungen, welche für die damalige Prosa so charakteristisch sind, eine Entlastung des Gedächtnisses, das trotzdem für modern europäische Begriffe Unfaßbares leistete.

Bei dem wichtigsten Opfer, dem Soma-Opfer, so genannt nach dem aus der Soma-Pflanze gewonnenen berauschenden Getränk, das zugleich als Unsterblichkeitstrank galt und von den Priestern getrunken und den Göttern dargebracht wurde, waren vier Hauptpriester mit ihren Gehilfen tätig: der *Hotri* lud die Götter zum Opfer und rezitierte Hymnen zu ihrem Lob aus der Samhitâ[1]) des *Rigwêda*, der *Udgâtri* sang bestimmte Hymnen oder Strophen nach besonderen, Sâman genannten Melodien. Die Texte dieser Hymnen sind zum größten Teil der Samhitâ des Rigwêda entnommen und bilden die *Sâmawêda-Samhitâ*. Der *Adhwarju* hatte die Opferhandlungen auszuführen und murmelte dabei die metrischen oder prosaischen *Jadschussprüche*, welche in der Samhitâ des *Jadschurwêda* gesammelt sind. Der *Brahman* endlich, der Oberpriester, mußte alle drei Wêden auswendig wissen. Er hatte mit gespanntester Aufmerksamkeit den Gang der heiligen Handlung zu ver-

---

[1]) Samhitâ, „Sammlung", ist der Ausdruck für die ältesten Teile des Weda, die Hymnensammlungen (im Fall des Jadschurwêda gehören dazu auch prosaische Sprüche), im Gegensatz zu der gelehrt theologischen Literatur, namentlich den Brâhmana

folgen, sie zu beaufsichtigen und etwa begangene Fehler durch Sühnsprüche wieder gutzumachen. Denn der geringste Fehler machte die Opfer unwirksam. Der Brahman war gewöhnlich der Purôhita oder Hofpriester des Königs, welcher durch Zauberriten diesen und sein Reich vor Schaden zu bewahren und die Feinde zu schädigen oder zu vernichten hatte. Darum mußte er auch die Samhitâ des Atharwawêda auswendig können, welche die diesen und ähnlichen Zwecken dienenden Hymnen enthält.

An die Hymnensammlungen schloß sich später eine umfangreiche theologische Literatur an, welche die durch die Jahrhunderte oder wahrscheinlicher durch Jahrtausende hindurch immer komplizierter werdende Opferwissenschaft behandelte[1]: die Brâhmana. Die Brâhmana sind in Prosa geschriebene Werke sehr verschiedenen Umfangs, welche im Anschluß an die Hymnensammlungen je die Tätigkeit der einzelnen Priesterklassen beim Opfer besprechen, abweichende Meinungen diskutieren und vor allem die Verwendungen bestimmter Lieder, Strophen, Melodien, Zeremonien usw. begründen. Diese Begründung geschieht häufig durch Sagen, und da die wêdische Itihâsa- und Purâna-Literatur, wie schon bemerkt, verloren oder wenigstens bis jetzt noch nicht wieder aufgefunden worden ist, so sind diese Brâhmana für uns eine unschätzbare, noch lange nicht hinreichend ausgebeutete Quelle für die indische Erzählungsliteratur, obwohl die alten

---

[1]) Opfer von einjähriger Dauer und darüber waren nicht selten. Es gab aber sogar Opfer von mehr als zwölfjähriger Dauer, ja die Theorie nennt sechsunddreißig-, hundert- und gar tausendjährige Opfer (Hillebrandt Rit. Lit. § 80).

Sagen, die sie berichten, meist zu dem gerade vorliegenden Zweck entstellt sind und natürlich auch vieles für uns völlig Wertlose mit unterläuft. An diesen Brâhmana, die ein in vielen Beziehungen anderes Ritual bieten, als es die Hymnen selbst voraussetzen, und die die Hymnen sehr oft mißverstehen, die ferner in einer viel späteren Sprachform abgefaßt und aus allen diesen Gründen bereits in ihren Anfängen viel später entstanden sein müssen als die Hauptmasse der Hymnen, haben in den einzelnen Priesterschulen viele Generationen gearbeitet. Das zum Jadschurwêda gehörige Schata-patha-Brâhmana (= „Brâhmana der hundert Pfade") enthält in seinem Schlußteil und am Ende selbst lange Listen von aufeinander folgenden Lehrern der Schulen, in denen es nach und nach entstanden ist, welche beweisen, daß es vieler Jahrhunderte bedurft hat, bis der Text abgeschlossen war. Und doch besitzen wir ihn so wie er zur Zeit des Buddha längst vorlag.

Bei den meisten Wêden bilden die Hymnensammlungen (Samhitâ) und die Brâhmana selbständig nebeneinander bestehende Werke. Eine Ausnahme machen die Texte verschiedener Schulen des Jadschurwêda, in denen die Brâhmana-Abschnitte unmittelbar den Jadschussprüchen folgen, auf die sie sich beziehen, also Samhitâ und Brâhmana zu einem Ganzen vereinigt sind. Demnach teilt man die Jadschus-Schulen und ihre Literatur in zwei Gruppen: den *weißen Jadschurwêda*, in dessen Schulen Samhitâ und Brâhmana gesondert, und den *schwarzen Jadschurwêda*, in dessen Schulen sie in einem einheitlichen Werke überliefert wurden.

Das ganze Leben des brahmanischen Inders, d. h. des Angehörigen einer der drei obersten Kasten,[1]) war von seiner Empfängnis bis zu seiner Bestattung von einem dichten Netz von Sakramenten, Zärimonien und Opfern umstrickt. Wêda-Unterricht genossen nur die Angehörigen der drei obersten Kasten; auf das Unterrichten der übrigen, nichtarischen Kasten standen die schwersten Strafen. Die feierliche Einführung beim Lehrer und damit der Beginn des Unterrichts fand für den Brahmanen in der Regel im 8. Jahre nach seiner Empfängnis statt; es wird aber auch das 5., 7., 9. und 10. genannt. Der Kschatrija tritt seinen Unterricht im 11., der Waischja im 12. an. Ist ein Brahmane bis zum 16., ein Kschatrija bis zum 22., ein Waischja bis zum 24. Jahre nicht in den Unterricht eingeführt, so darf kein Lehrer ihn mehr aufnehmen, kein Opfer darf für ihn dargebracht werden, und niemand soll mit ihm verkehren. Der Schüler hat die heiligen Opferfeuer im Hause seines Lehrers (*guru*) beständig zu unterhalten, muß sich seine Nahrung erbetteln, auf dem Erdboden schlafen und seinem Lehrer alle Dienste leisten. Für jeden Wêda gelten 12 Jahre als die ordnungsgemäße Studienzeit, so daß für jemand, der alle vier Wêden studiert, 48 Jahre herauskommen und auch ausdrücklich ge-

[1]) Brahmanen (*brâhmana*), Kriegsadel mit dem König als vornehmstem Vertreter (*râdschanja kschatrija*) und Bürger (*wisch* später *waischja*). Die vierte Kaste (Schûdra), die aus der nichtarischen Urbevölkerung bestand, war von allem, was mit der wêdischen Religion zusammenhing, ausgeschlossen. Es gab aber noch eine Menge niedriger stehender Kasten, Tschandâla, wilde Wald- (Jäger- und Fischer-) Stämme (Nischâda), Mischlinge aus höheren und niederen Kasten usw., die alle von der arischen Gemeinschaft ausgeschlossen waren.

nannt werden. Es gab aber auch Schüler, welche das Pensum in kürzerer Zeit erledigten, und andererseits „bemooste Häupter“, die in Keuschheit und Dienstwilligkeit dauernd im Hause ihres Lehrers und nach dessen Tode in dem seiner Hinterbliebenen lebten (die Naischthika Brahmatschârin). Die Regel war jedoch, daß die Schüler nach beendetem Studium in ihre Familien zurückkehrten, sich vermählten und nun in den zweiten Abschnitt des idealen arischen Lebens eintraten und Familienväter (*grha-stha*, wörtlich: „im Hause Weilende“) wurden. Für den Brahmanen erforderte der Beruf nun, daß er für sich und andere opferte und seinerseits die Lehrtätigkeit ausübte. Bei der ungeheueren Wichtigkeit, die man den Opfern beimaß, wurden von Fürsten und anderen reichen Leuten unter Umständen außerordentlich hohe Opferhonorare (*dakschinâ*) bezahlt, wovon sich der Leser aus verschiedenen Stellen dieses Bändchens überzeugen wird. Große Opferfeste waren mit Disputationen (*brahmôdya*) verbunden, und bei solchen Gelegenheiten war es, daß die Brahmanen ihr Wissen erweiterten und mit Lehren bekannt wurden, die sie bei ihrem eigenen Lehrer nicht empfangen hatten, vgl. Kauschitaki-Upanischad I, 1. Die Angehörigen der anderen beiden brahmanischen Kasten durften trotz ihrer Wedakenntnis weder Schüler im Weda unterrichten noch sich als Opferpriester betätigen. Aber bei dem regen Interesse der Zeit an den Fragen nach dem Rätsel der Welt und des Menschen und seines Verhältnisses zu ihr nahmen besonders die Kschatrija lebhaften Anteil an der Ausbildung der Philosophie, welche über den „alten dogmatischen Glauben und über das Opfer-

wesen hinauszukommen suchte, und sehr gelehrte und berühmte Brahmanen verschmähten es nicht, sich von ihnen belehren zu lassen und ihnen mit Brennholz in der Hand zu nahen zum Zeichen dafür, daß sie die Belehrung höher schätzten als die festen Schranken der Kaste, und sich in aller Form als demütige Schüler dem Angehörigen einer niederen Kaste beugten. Eine Upanischad zeigt uns andererseits einen König, der sich für hohen Lohn, in dem seine eigene Tochter inbegriffen ist, von einem aussätzigen Schudra belehren läßt. Ja, eine der Erzählungen, in welche die Lehren eingekleidet sind, zeigt uns sogar Tiere als Lehrer von Brahmanen, zum untrüglichen Zeichen dafür, wie sehr man in jener geistig so regsamen Zeit nach Erkenntnis dürstete.[1])

Die Texte, auf welche soeben angespielt wurde, sind die Geheimlehren des Wêda. Das Sanskritwort für „Geheimlehre“ ist **Upanischad**. In diesem Sinne wird es in den vorliegenden Upanischaden wiederholt gebraucht.[2]) Es ist eine Ableitung von dem Verbum *upa-ni-schad* „sich bei jemand niedersetzen“, heißt also zunächst „vertrauliches Beisammensitzen“, „Geheimsitzung“. Wenn der Schüler sein Wêda-Studium beendet hatte, so wurden ihm nach allerlei Observanzen die Geheimlehren außerhalb des Dorfes mitgeteilt. Diese Geheimlehren finden sich in den letzten Abschnitten der Brahmanas, den sog. **Âranjaka** oder „Waldtexten“, eine indessen — die Îscha-Upanischad —

[1]) Schudra Raikwa in Tschhând.-Up. IV, 1 ff.; ferner Tschhând.-Up. IV, 5 ff. [2]) Als Literaturgattung z. B. Tschhând.-Up. III, 11, 3, VIII, 8, 4. 5. Kena-Up. IV, 7. Brihadâranjaka-Up. II, 4, 10. Als Bezeichnung einzelner Lehren Kauschîtaki-Up. II, 1. Brihadâranjaka-Up. IV, 2, 1. „Geheimname“ Brihadâr.-Up. II, 1, 20.

bildet den Schluß einer Samhitâ des weißen Jadschurwêda, der Wâdschasanêji-Samhitâ. Der Inhalt der Âranjaka ist teils ritualistisch und besteht in allerlei Nachträgen zu den Brâhmana, teils philosophisch. Und so kommt es, daß wir die ältesten Upanischaden in ihnen finden. In den verschiedenen Textrezensionen mancher Âranjaka — z. B. des Taittirîja-Âranjaka — stehen die Upanischaden an verschiedenen Stellen. Man sieht also, daß sie erst später eingefügt worden sind. Aber auch bei Upanischaden, die in allen Handschriften stets an denselben Stellen der Âranjaka stehen — wie bei der Brihad-âranjaka-Upanischad —, ist es klar, daß in ihnen ursprünglich selbständige Stücke nach und nach zu größeren literarischen Sammelwerken vereinigt wurden, unbeschadet des sich oft widersprechenden Inhalts der einzelnen Teile.

Die Âranjaka waren diejenigen Texte, welche von den Wânaprastha studiert werden sollten, den Brahmanen oder Kschatrija, die in Ausführung des brahmanischen Lebensideals, wenn ihr Haar ergraute und sie den ersten Enkel gesehen, in den Wald zogen, von ihren Frauen begleitet oder ohne sie, um sich da, in Bastgewänder gehüllt, von Waldfrüchten und Wurzeln lebend, zu kasteien. Das Opfern hörte damit nicht auf — wie jedem Leser von Kalidâsas Schakuntala bekannt ist, in welcher ein Idealbild dieses Waldlebens gezeichnet wird —, aber es war erheblich eingeschränkt. Wenn indessen auch diese Texte, als die einzigen von den Waldeinsiedlern zu studierenden bezeichnet werden, so ist aus ihnen selbst ersichtlich, daß sie nicht

im Walde, sondern mitten im Weltleben entstanden sind.

Schon die Liedersammlungen (Samhita) des Rig- und des Atharwa-Wêda enthalten philosophische Hymnen, welche Betrachtungen über den Ursprung der Welt anstellen und Schöpfungstheorien entwickeln. An des volkstümlichsten Gottes Indra Existenz selbst wird gezweifelt, obwohl seine Heldentaten in wêdischen Hymnen wieder und wieder besungen werden und die spätere Mythologie ihn zum Götterkönig erhob. Gegenüber der bunten Vielheit der Götter des Rigwêda heißt es in einer Rigwêda-Strophe (I. 164, 46):

Waruna hör ich, Mitra, Agni nennen,
Den Himmelsaar Garutman auch bekennen,
Und Agni, Jama, Mâtarischwan preisen.
Vielfältig nennen einen Gott die Weisen.

In der Brâhmanazeit hat der Gedanke an diesen einen Gott die Denker lebhaft beschäftigt, und die Strophen und Strophenreihen, welche die prosaischen Upanischaden als „Schlôka" („Strophe") zitieren, beweisen, daß hinter den Upanischaden eine viele Jahrhunderte alte Denkarbeit liegt, die bereits in literarischer Form niedergelegt war und die uns eben nur aus den erwähnten Hymnen und aus solchen Zitaten bekannt ist. Die prosaischen Upanischaden, die Teile der Âranjaka bilden, geben uns trotzdem sie am Ende einer langen Entwicklungsreihe stehen, keine einheitliche Lehre. Obwohl ihre Philosophie in den besten und tiefsinnigsten Texten zur Verwerfung des Opferwesens führt, finden sich andere Abschnitte welche Opfer und Zauber zu allerlei selbstischen Zwecken empfehlen. Die verschiedensten Meinungen

kommen zu Worte, und bemerkenswert ist der hervorragende Anteil, welchen an dieser lebhaften und in ihren Höchstleistungen bewunderungswürdigen Gedankenarbeit die Kschatrija, die Angehörigen des Kriegsadels, haben. Die in den alten Upanischaden erreichte Erkenntnis bildet die Grundlage der späteren philosophischen Systeme, außer dem Materialismus, und hat namentlich durch die Seelenwanderungslehre alle indischen Religionen, auch die heterodoxen, also den Buddhismus und den Dschinismus, aufs stärkste beeinflußt.

Den Kern der meisten alten Upanischaden bildet die Lehre vom Âtman und vom Brahman.

Âtman, etymologisch = deutsch Atem, hat in den rigwedischen Hymnen neben der eigentlichen Bedeutung „Odem" bereits die übertragene „die eigene Person", also das „Ich". Dieses „Ich" kann verschieden gefaßt werden: man kann darunter das körperliche oder das geistig-seelische Ich verstehen oder auch beide zusammen als Einheit. Die Taittirîja-Upanischad II 1 ff. unterscheidet fünf solcher Ichs (âtman) am und im Menschen, die alle Mannesgestalt (Menschengestalt) besitzen: 1. der Körper, 2. in dessen Herzen der Odem, 3. in diesem das Denkvermögen (manas), 4. in diesem das Erkenntnisvermögen, 5. in diesem die Wonne. Wird das individuelle Ich als „Seele" aufgefaßt, so wird dies entweder durch irgendwelche näheren Andeutungen besonders bestimmt, oder es tritt dafür die Bezeichnung *puruscha*, wörtlich „Mann", übertragen „Person", „Seele", ein. *Puruscha* „Seele" bezeichnet in den alten Upanischaden immer die Einzelseele, nicht die Weltseele. Die Bezeichnung

„Mann“ für „Seele“ beruht auf uralten Vorstellungen, Deutungen von Naturerscheinungen, für die man noch zur Zeit der Upanischaden keine anderen Erklärungen hatte. Der Schatten, das Spiegelbild im Spiegel und im Wasser, das eigene Spiegelbild im Auge eines andern, das man nicht als das eigene erkannte: alles das deutete man als die Seele. Beim Schatten fällt uns Peter Schlemihl ein, bei der Auffassung des Spiegelbilds als Seele wird uns klar, weshalb man nach unserm Volksglauben im Hause des Sterbenden die Spiegel verhängen muß, damit die Seele, die sich aus dem Leibe loszureißen trachtet, keinen Ort findet, in den sie flüchten kann. Auch der „Mann im Mond“[1] wurde als Seele desselben oder als in ihn gelangte Menschenseele gedeutet. Aus der letzteren Deutung ergibt sich die Vorstellung, daß die Seelen der Abgeschiedenen vor der Erlösung oder weiterer Seelenwanderung in den Mond gelangen, aus der ersteren die, daß nun auch die Sonne, der Blitz, der Raum, der Wind, die Himmelsgegenden, welche als Götter betrachtet werden, eine solche menschengestaltige Seele besitzen. Die Seele verläßt im Schlaf den Körper und fliegt nach der Welt der über der Schöpfung schwebenden Weltseele, des höchsten Lichtes, empor. Sie bildet sich, die Stoffe aus der irdischen Welt entlehnend, allerlei Lust- oder Schreckgestalten, solange sie in dem Grenzgebiet zwischen dieser Welt und der Weltseele schwebt: das ist das Wesen des Traums. Aber im Tiefschlaf, in dem man keinen Traum mehr hat, geht sie in die Weltseele

[1]) In nachwedischer Zeit sehen die Inder im Monde nicht mehr einen Mann, sondern einen Hasen oder eine Antilope.

ein, aus der sie stammt Und zwar tut dies auch die Seele der Tiere Tschhândôgja-Up VI, 9 3 und aus Kauschitaki-Up II, 8 f ergibt sich, daß man wenigstens von den Haustieren, wahrscheinlich aber von allen außer den Insekten usw (s Tschhând -Up V 10 8) annahm, daß ihre Seelen genau so wie die der Menschen den Mond füllen und von da aus in die höheren Welten gelangen können Deshalb darf man einen Schlafenden nicht plötzlich wecken weil sonst die Seele keine Zeit hat in den Körper zurückzukehren und die Folge unheilbare Geisteskrankheit wäre [vgl Brihadâranjaka-Up IV, 3, 9 ff]

Da nun die Einzelseele mit der Weltseele identisch ist so ist „das Ich" (âtman) auch eine Bezeichnung für diese In diesem Sinne bedeutet „das Ich" die ganze als Einheit betrachtete Schöpfung, das Weltall als Ganzes mit allen seinen belebten und unbelebten Wesen, und von diesem unterscheidet sich nach Brihadâranjaka-Up IV, 4 5 das aus Leib und Seele bestehende Einzel-Ich nur dadurch, daß jenes aus allem Vorhandenen dieses nur aus einzelnen Teilen desselben besteht, wobei seine Gestaltung von seinen in einem früheren Dasein vollbrachten Werken abhängt

In der Bedeutung „Weltseele" ist das Ich (*âtman*) identisch mit *bráhman* — ein unübersetzbares Wort von unbekannter Herkunft Im Rigwêda bedeutet es „die geheimnisvolle Kraft die den Dichter inspiriert und zum Seher macht und die er auf die Götter überträgt, überhaupt alles das, was auf die höheren Mächte eine gewinnende und berückende Wirkung einen Zauber ausübt, insbesondere das magische Wort das den Willen der Götter zu be-

stimmen vermag und schließlich die im Worte sich dokumentierende geheimnisvolle geistige Gewalt und die den Dingen innewohnende unsichtbare Kraft".[1]) Nicht zu verwechseln damit ist der persönliche Gott Brahmán der Schöpfer der oft mit dem Schöpfer Pradschāpati („Herr der Schöpfung", „Herr der Geschöpfe") gleichgesetzt wird ferner das Appellativum *brahmán*, welches den Oberpriester beim Opfer und dann überhaupt jeden Priester bezeichnet Diese Bedeutungen erklären sich alle daraus daß die Grundbedeutung von brahmán ist „der das bráhman Besitzende". Letztere Bedeutung hat auch das männliche Hauptwort brahmaná, „der Priester" „der Brahmane", und das sächliche Hauptwort „brāhmana" das Brāhmana bezeichnet entsprechend ein Werk oder ein Kapitel eines Werkes welches vom Brahman handelt

In den Upanischaden ist das Bráhman die geheimnisvolle Macht die über der von ihm ausgegangenen Schöpfung schwebt und doch alle Einzelgeschöpfe durchdringt, und insofern ist das Wort gleichbedeutend mit dem geistig gedachten Ich (ātman) nicht aber mit dem körperlich gedachten Zweitens bedeutet es „Brahmanentum", „Brahmanenschaft", wie andererseits brāhmana „der Brahmane" oft nicht nur den Priester, den Angehörigen der Brahmanenkaste, sondern den Kenner des Brahman bezeichnet vgl Brihadāranjaka-Up IV, 4, 21 und IV, 4, 23, wo ausdrücklich ausgeführt wird, daß erst die Kenntnis des Brahman und die sich aus ihr ergebenden Folgerungen den Brahmanen ausmachen, und Kauschītaki-

---

[1]) Geldner, Glossar 122 f

Up. 1, 7, wo von dem Rschi, dem vedischen Sänger, dem Vorläufer des späteren Brahmanen gesagt wird, daß er aus dem Brahman bestehe.

Für die Verfasser der Upanischaden vereinigen sich im Brahmane, „Brahmane" in den meisten Fällen die Bedeutungen „Angehöriger des Brahmanenstandes" und „Kenner des Brahman" ebenso, wie im brahman die Bedeutungen „die geheimnisvolle, weltschaffende, welterhaltende, weltbelebende, weltdurchdringende, weltenthaltende Kraft" und „Brahmanenschaft", „Brahmanentum".

Die Frage nach dem Wesen dieses brahman, des Urquells der Welt und jedes einzelnen Geschöpfes, ist es nun, die die Gemüter der besten Denker jener für Indien noch vorhistorischen Zeit beschäftigt, aus der die philosophischen Lieder der Hymnensammlungen und die übrige brahmanische Literatur einschließlich der ältesten Upanischaden stammen. Von ihnen gilt, was Schiller vom Weisen sagt. Auch der Denker der Upanischaden

> beschleicht forschend den schaffenden Geist,
> Prüft der Stoffe Gewalt, der Magnete Hassen und Lieben,
> Folgt durch die Lüfte dem Klang, folgt durch den Äther dem Strahl,
> Sucht das vertraute Gesetz in des Zufalls grausenden Wundern,
> Sucht den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht.

Will man die von den Denkern der Upanischaden geleistete geistige Arbeit richtig einschätzen, so muß man sich vergegenwärtigen, auf welchen Grundlagen sie ihre Gedankengebäude errichteten. Der

Rigwêda und der Atharwaweda, die Hauptquellen der Erkenntnis und die Quellen der Religion, boten eine außerordentlich mannigfaltige Götterwelt dar, bestehend aus Naturkräften, aus mehr oder weniger persönlich gedachten Göttern, aus Dämonen, die überall die Menschen zu schädigen suchen, aus personifizierten Abstrakten, aus beruflichen Gegenständen, die sich der Mensch der Frühkultur noch von magischen Kräften beseelt vorstellte. Unter den personifizierten Abstrakten befand sich die Göttin der Sprache, in welche die Hymnen gefaßt waren, die, bei den richtig ausgeführten Opfern richtig verwendet, die Götter zum Geben zwangen. In der Literatur der Brahmana war eine auf diesem Glauben aufgebaute, unendlich komplizierte Opferwissenschaft entstanden, die die in den priesterlichen Anschauungen erzogenen Angehörigen der obersten Kasten geistig viel mehr binden mußte als die religiösen Anschauungen anderer Völker ihre Gläubigen. Die Fürsten standen unter der geistigen Vormundschaft der Brahmanen, und ihre Hofpriester hatten durch Zauberhymnen und Zauberzeremonien vor den allenthalben wirkenden, Menschen und Vieh schädigenden Dämonen und menschlichen Feinden Fürst und Land zu schützen. Und in dieser Stickluft des Wahns, zu dessen Beseitigung selbst die bescheidensten wissenschaftlichen Kenntnisse fehlten, wie sie heute jedem Schulkind geläufig sind, vermochte eine Saat des Denkens aufzugehen, deren Frucht eine Erkenntnis war, über die uns selbst unsere alte, weitverzweigte und mit den vorzüglichsten Hilfsmitteln arbeitende Wissenschaft noch heute nicht hinauszuführen vermag: die Einheitslehre und

die Vorstellung, daß eine über alles erhabene Intelligenz das Weltall leitet, in sich schließt und „bis in die Körperhärchen, bis in die Nägel“ alle Einzelwesen durchdringt[1]) Die abstrakte Denkarbeit führt zu der Erkenntnis daß dieses Wesen alle Gegensätze in sich vereinigt, und gelangt ohne die mathematische Schulung, die uns durch exakte Methode die dem menschlichen Vorstellungsvermögen unfaßbaren Begriffe des Nichts und der Unendlichkeit geläufig gemacht hat zu dem Schlusse, daß dieses Welt-Ich weder entstanden, noch nichtentstanden ist (Îschâ-Up 9 f) Die Wege, die sich die Forscher der Upanischaden durch das Gestrüpp des Götter-, Dämonen- und Seelenglaubens bahnen mußten, konnten oft nur Irrwege sein Vieles vermochten sie nicht zu beseitigen, und mancher von ihnen kam trotz redlicher Absicht nicht weiter, als daß er die gewonnene Erkenntnis in Zauberriten zu selbstischen Zwecken zu verwenden suchte, wie sie der Schluß der Brihadâranjaka-Upanischad und das zweite Kapitel der Kauschîtaki-Upanischad enthalten, aus dem wir eine Probe geben Auch die Vorstellungen vom Schicksal der Seele nach dem Tode, wie sie die Kauschîtaki-Upanischad I schildert, vermögen sich von überkommenen mythologischen Anschauungen nicht frei zu machen Tastend suchte man, indem man

---

[1]) Eine abweichende Stellung nimmt die Kêna-Upanischad ein, die man bisher nur durch sprachlich völlig unmögliche Erklärung der zweiten Strophe mit den übrigen Upanischaden in Einklang gebracht hat Siehe unsere Vorbemerkung zu dieser Upanischad

über die Natur und ihre heil'gen Kreise,
In Redlichkeit, jedoch auf seine Weise,
Mit grillenhafter Mühe sann,

in einzelnen Naturkräften in psychischen und physischen Organen und Vorgängen das Ich. Man beobachtete die Natur, soweit man das ohne alle Instrumente zu tun vermochte, und man zog die Etymologie als Quelle der Erkenntnis herbei. In den Etymologien der Upanischaden bloße Spielereien zu sehen, halte ich nicht für richtig. Sie sind völlig ernst gemeint. Wer sich der etymologischen Leistungen der Griechen[1]) erinnert, wird es begreiflich finden, daß sie fast samt und sonders falsch sind und wird nicht vergessen, daß sie immerhin zu den Keimen gehören, aus denen in weit vorchristlicher Zeit die bewundernswerte indische Sprachwissenschaft erwuchs, ohne deren Bekanntwerden zu Anfang des vorigen Jahrhunderts in Europa die europäische Wissenschaft vielleicht heute noch nicht weit über den von den Griechen erreichten kindlichen Standpunkt hinausgekommen wäre.

Gänzlich befangen sind die Denker der Upanischaden noch in den überkommenen physiologischen und psychologischen Anschauungen der Vorzeit, die man kennen muß, um die Upanischaden zu verstehen. Nach der auch in der späteren indischen Medizin geltenden Anschauung, die mit der unserer mittelalterlichen Medizin merkwürdige Berührungspunkte zeigt, werden die Tätigkeiten des Körpers auf die in

[1]) *Ἀπόλλων*, von α priv. und *πολλοί ὅτι μόνος ἐστὶ καὶ οὐχὶ πολλοί*, oder *θάνατος*, weil der Tote *ἄνευ ἄτης* ist. Ich denke dabei auch der mit wissenschaftlichem Ernste vorgetragenen als möglich hingestellten Etymologien von religio in einem theologischen Kolleg aus der Mitte der neunziger Jahre.

demselben befindlichen Winde zurückgeführt. Dieser Winde sind im ganzen fünf. Odem (*prâna*), der seinen Sitz im Herzen hat, aber im Munde tätig ist und das Atmen und Verschlucken der Speisen bewirkt, der Aufwind (*udâna*), der seinen Sitz im Halse hat und Sprechen und Singen bewirkt, der Verdauungswind (*samâna*), der seinen Sitz im Magen und Darm bei dem Verdauungsfeuer hat, die Speisen kocht und in ihre Elemente Verdauungssaft (Chylus), Kot, Harn usw. zerlegt, der Abwind (*apâna*), der seinen Sitz im Unterleib hat und alle Ausscheidungen desselben, auch bei der Geburt die Leibesfrucht, hinaustreibt, und der Umwind (*vyâna*), der seinen Sitz im ganzen Körper hat, in ihm die Flüssigkeiten verteilt, das Fließen des Schweißes und des Blutes und die Bewegungen der Augenlider und der Glieder bewirkt [1].

Der wichtigste dieser Winde ist der Odem (prâna). Wenn das Wort in der Mehrzahl steht, so bedeutet es die „Lebensorgane". Es sind dies außer ihm die Sprache (*vâtsch*), der Gesichtssinn (*tschakschus*, dagegen *akschi* „Auge"), der Tastsinn (*tvatsch*, selten = „Haut", wofür der eigentliche Ausdruck *tscharman* ist. Taitt.-Up. I, 7, 1), das Gehör (*schrôtra*, dagegen *karna* = „Ohr"). Während des Schlafs und vor dem Auszug der Seele beim Tode vereinigen sie sich mit dem Odem (Kauschitaki-Up. III, 3) und vermögen ohne ihn nicht im Körper zu bleiben (Tschhând.-Up. V, 1).

Zu diesen Lebensorganen wird in Kauschîtaki-Up. III, 2, 3 und II, 14 = Tschhând.-Up. V, 6 = Brihadâr.-Up. VI, 1 noch das Denkvermögen (*manas*, etymol. zu *μένος*, mens, deutsch „Minne" gehörig) gerechnet.

[1]) Jolly, Medicin S. 40.

und Kauschîtakî-Up II, 1 gehört es zusammen mit dem Gesicht, Gehör und der Sprache zu den Dienern des Odems, der mit dem Brahman gleichgesetzt wird Nach Taitt-Up II, 2, 3 dagegen wird es ausdrücklich vom Odem unterschieden, und nach derselben Upanischad I, 6, 1 f besteht aus ihm die Seele [*puruscha*] Nach Kauschîtakî-Up III, 2, 3 sitzt das Denkvermögen im Herzen, wie nach den älteren Texten [1]) Nach Tschhând-Up VI, 6, 2 dagegen scheint sein Sitz zusamt dem des Odems und der Sprache in den Kopf verlegt zu sein Die Anschauung ist also in den verschiedenen Quellen verschieden Die Übersetzung „Denkvermögen" ist ein Notbehelf da jene Zeit Denken, Fühlen und Wollen nicht immer und nicht streng unterscheidet Die Brihadâr-Up bestimmt I, 5, 3 den Begriff wie folgt· „Begehren; Vorstellung [Einbildungskraft], Erkenntnisdrang [oder Zweifel], Glaube, Unglaube, Festigkeit, Haltlosigkeit [Schwanken], Scham, Überlegung, Furcht alles das ist nichts anderes als Denkvermögen"

Das Dasein der Götter wird nicht geleugnet, aber wo persönliche Götter vorkommen, sind sie meist allegorische Gestalten, gewählt, um in einem Gespräch oder einer Erzählung eine Rolle zu übernehmen, so in Tschhând-Up VIII, 7, in der Kâthaka-Up, in der Kauschîtakî-Up I Das ist genau so nur Allegorie, wie wenn in Kauschîtakî-Up die Lebensorgane als Melder, als Aufwärter bei der Tafel, als Wachtposten und als Bote des Odems bezeichnet werden Und wenn in der Îschâ-Up gleich zu Anfang

[1]) Vgl im allgemeinen Windisch, Über den Sitz der denkenden Seele, BKSGW, 11 Juli 1891, bes S 164 und S 194

„das Ich" als „der Herr" und die Schöpfung als sein Kleid bezeichnet wird, so liegt in dieser Stelle, wie sich aus dem ganzen Texte ergibt, eben auch nur eine Allegorie vor. Gewiß werden die volkstümlichen Götter und ihre „Welten", d. h. Himmel, als Aufenthaltsorte verstorbener Menschen auch nicht allegorisch in den Upanischaden erwähnt, und ebenso neben ihnen nach gleichfalls altererbter Anschauung eine besondere „Welt der Väter", d. i. Manen. Selbst der erhabene Jâdschnawalkja nutzt in seinem berühmten Gespräch mit Dschanaka von Wideha (Brihadâr.-Up. IV, 3, 33) diese Vorstellungen zur Veranschaulichung der Wonnen, die die Erlösten in der Welt des Brahman empfinden, mit dem sie eins geworden. Aber schon diese eine Stelle beweist hinreichend, daß mit dem Aufenthalt in einem dieser Himmel die Seligkeit noch nicht gegeben ist, sondern nur ein Stadium der Seelenwanderung, der die Götter unterworfen sind, wie alle übrigen Wesen der Schöpfung. Darum hatten die Philosophen der Upanischaden gar keine Veranlassung, den Glauben an die volkstümlichen Götter und ihre Himmel zu bekämpfen. Fügte er sich doch ungezwungen in ihre Systeme. Die Dschinisten und Buddhisten nahmen denselben Standpunkt ein. Die unvermeidliche Folge ist, daß auch kein Versuch gemacht wird, die Existenz der Asura, der Götterfeinde, und ihrer Welten, d. h. der Höllen, zu leugnen. Vgl. Îschâ-Up. 3. 9. 12; Kauschîtaki-Up. III, 8 Schluß. An dieser Stelle begegnet uns auch die Lehre von der Gnadenwahl, die wir auch in einer mit dem vorhergehenden Text in Widerspruch stehenden Strophe Kâthaka-Up. II, 23 finden.

Sonst werden außer dem Ich (Kâthaka-Up II, 12 21) als die Götter genannt Wärme, Feuer, Wasser, Wind, Sonne, Mond, Himmelsgegenden, Blitz Regen, Kräuter und Bäume, die Nahrung, der Tod und die Lebensorgane Die Opfer, von denen die Brahmanen lebten, werden ebenso wie die frommen Werke teils verworfen, teils als nutzlos oder als überflüssig, teils als bedeutsam für die Erlangung einer besseren Existenz in der Seelenwanderung (nicht aber für die Erlösung) betrachtet (vgl Kauschîtaki-Up I, 2) Nach Kauschîtaki-Up II, 5 ist Atmen und Reden schon ein Opfer, und nach Tschhând-Up III, 17 das ganze Menschenleben Der Schluß ergibt sich von selbst, daß dann jedes andere Opfer überflüssig ist Die Kâthaka-Up dagegen empfiehlt wenigstens das Nâtschikēta-Opfer als sicheres Mittel, in den Himmel zu gelangen, und die Kêna-Up vollends, die man meines Erachtens bisher mißverstanden und nur durch gezwungene Deutung ihres Wortlauts mit der Lehre der übrigen Upanischaden in Einklang gebracht hat, leugnet die Einheit der Einzelseele (brahman) mit der Weltseele, lehrt eine Seligkeit in persönlicher Fortexistenz im Himmel und tritt im Gegensatz zu den sonst in den Upanischaden herrschenden Anschauungen für Askese, Selbstbeherrschung, Opfer und fromme Werke ein

Die Lehrer der Upanischaden suchten mit den ihnen zu Gebote stehenden dürftigen Mitteln, unbekümmert um dogmatische oder gesellschaftliche Vorurteile, die Wahrheit Die Fürsten nahmen an diesem Forschen ihrerseits lebhaft teil, und berühmte Brahmanen verschmähten es nicht ihre Schüler zu werden so sehr

dies gegen alles geheiligte Herkommen verstieß. Die Vernichtung des alten Glaubens an der Götter werktätige Hilfe oder verderbliche Feindschaft und an die Wirksamkeit der Opfer, um erstere zu sichern und letztere zu verhindern, mußte den Interessen der orthodoxen Brahmanen, deren materielle Existenz mit dem wêdischen Glauben stand und fiel, schnurstracks zuwiderlaufen. Bei der Macht, die sie über die Geister ausübten, hätte es ihnen nicht schwer fallen können, solche „ketzerische“ Denkarbeit zu unterdrücken oder wenigstens der Vergessenheit anheim fallen zu lassen. Aber was tat die wêdische Orthodoxie? Sie nahm die wichtigsten dieser Texte mit ihren unkorrigierten Lehren in ihre heiligen Bücher auf und sorgte dadurch für ihre Erhaltung bis auf den heutigen Tag.

ÎSCHÂ-UPANISCHAD

Die *Îschâ*-Upanischad führt diesen Namen nach dem ersten Wort ihres Textes (Instrumental von Îsch „Herr") und ist als selbständiger Text außerdem aber als letztes Lied der Wâdschasanêji-Samhitâ überliefert, der Hymnensammlung des Weißen Jadschurwêda, wo sie in der Kânwa-Fassung (*K*) der selbständig veröffentlichten Upanischad entspricht, während der Mâdhjandina-Text (*M*) etwas abweicht. Eine Vergleichung beider Fassungen zeigt, daß sie beide Überarbeitungen sind. Schon das gemeinsame Original, auf das sie zurückgehen, kann nicht mehr völlig genau dem Urtext entsprochen haben, denn die 8. Strophe enthält die das Metrum störende Form *vyadadhât* statt der gleichbedeutenden, metrisch richtigen *vyadhât*, und außerdem eine das Metrum noch mehr störende Glosse; s. die Fußnote zu Str. 8.

Nach dieser Textverderbnis sind auf beiden Seiten Überarbeitungen eingetreten. In der K.-Fassung stehen die Strophen M 12—14 vor 9—11. Wer mit der handschriftlichen Überlieferung indischer Texte vertraut ist, der weiß, daß solche Umstellungen meist darin ihren Grund haben, daß in einem Zweig der Überlieferung von einem Überarbeiter ein Zusatz angebracht wurde, der dann in einer Handschrift des andern Zweigs auf den Rand geschrieben und von einem späteren Abschreiber an anderer Stelle eingeordnet wird. Schon aus unserer Übersetzung ergibt sich, daß die Strophen 9—11 den Strophen 12—14 bis auf geringe Änderungen, die im Sanskrittext noch viel geringer sind, dem Wortlaute nach entsprechen. Es ist also anzunehmen, daß die ursprüngliche Fassung nur die eine Strophengruppe enthielt, daß in Anlehnung an ihren Wortlaut ein Überarbeiter die zweite Gruppe hinzufügte, und daß

diese dann auf dem angegebenen Wege an anderer Stelle in den zweiten Zweig der Überlieferung eindrang Sieht man nun, daß die Strophen 12 und 14 dem Vorhergehenden inhaltlich widersprechen, indem sie die Unwissenheit dem Wissen gleichsetzen und dem Unwissenden die Erlösung ebenso versprechen wie dem Wissenden, während die Strophen 7, 8 und 11 gerade das Wissen betonen und nur dem Wissenden die Erlösung versprechen, so ist es klar, daß die Strophen 12—14, die wir deshalb eingeklammert haben, der Zusatz, 9—11 dagegen der ursprüngliche Text sind

In M folgen noch drei z T verderbte Strophen, deren erste beiden = Schatapatha-Brâhmana XIV, 8 3, 1 sind, während die dritte, in der wêdischen Literatur außerordentlich oft zitiert, = Rigwêda I, 189, 1 ist Sie bilden nicht, wie Deußen meint, einen Epilog zu unserer Upanischad, sondern haben mit ihr gar nichts zu tun Die indische Tradition bezeichnet sie als das Gebet eines Sterbenden Die K.-Rezension hat noch eine Strophe mehr, der Kânwa-Text des Schatapatha-Brâhmana hat sie wörtlich als vollständiges Kapitel (Brâhmana) der Brihadâranjaka-Up V, 15, während im Mâdhjandina-Text das entsprechende Kapitel außerhalb der Upanischad steht und nur zwei Strophen enthält Die 16, in M fehlende Strophe des K-Textes ist durch Prosa zersetzt Folgende Tabelle zeigt die Entsprechungen Abweichende Anordnung ist durch *Kursiv*satz angedeutet

	M	K	Brihadâr -Up	Schatap
	1—8	1—8		
	9—11	*12—14*		
Zusatz	[12—14]	[*9—11*]		
Gebet des	—	16	V, 15, 2	
Sterbenden	15	17	3	XIV, 1 1
	16	18	4	2
	17	*15*[1])	*1*[1])	—

[1]) Nur die erste Hälfte der Strophe lautet mit d M-Text gleich

Der *Inhalt* der echten Upanischad ist folgender: Die Welt ist „der Gottheit lebendiges Kleid“. Darum verzichte man auf irdische Schätze. Opfer und gute Werke nützen zwar nichts, können aber auch nicht schaden. Wer aber das Ich zerstört — was nach dem Folgenden bedeuten wird: wer die Lebewesen vernichtet —, den erwarten nach seinem Tode die in Finsternis getauchten Welten der Dämonen, also die Höllen.

Das „Ich“ ist eine Vereinigung aller Gegensätze, ist außerhalb und innerhalb der Welt. So bildet die anscheinend unendliche Vielheit nur eine vollkommene Einheit, und *wer das erkannt hat*, der ist bereits in seinem irdischen Dasein in das „Ich“ eingegangen. Ihm ist gelungen, was Faust mißlungen war, als er klagte:

Ich, *Ebenbild der Gottheit*, das sich schon
Ganz nah gedünkt dem Spiegel ew'ger Wahrheit,
Sein selbst genoß, in Himmelsglanz und Klarheit,
Und abgestreift den Erdensohn;
Ich, mehr als Cherub, dessen freie Kraft
Schon durch die Adern der Natur zu fließen
Und, schaffend, Götterleben zu genießen
Sich ahnungsvoll vermaß, wie muß ich's büßen!

Vgl. Strophe 8 unserer Upanischad. — Da nun das „Ich“ alle Gegensätze in sich vereinigt, so muß es auch Ursprungslosigkeit und Ursprung in sich vereinigen, also von beiden verschieden sein (wiewohl das für unser Begreifen zu hoch ist), und darum gelangen, da nur das richtige Wissen erlösen kann, ebenso diejenigen in die Finsternis, d. h. die Hölle, welche behaupten, daß im Anfang das Ich war, wie die, welche behaupten, daß im Anfang das Nichts war. (Schon der Dichter von Rigwêda X, 129 suchte, freilich vergeblich, die Frage des Ursprunglich oder Unursprunglich zu lösen.) Werden und Vergehen sind keine Gegensätze, sondern jedes Vergehen ist ein neues Werden. *Wer das*

weiß, für den ist der Tod ebenso eine Befreiung von der Vernichtung, also nur ein Durchgang auf dem Wege zur Unsterblichkeit, wie die Geburt.

Die letzten drei, wie oben gezeigt, wahrscheinlich unechten Strophen (12—14) sind eine mechanische Umdichtung der Strophen 9—11, die mit dem Vorhergehenden in keinem logischen Zusammenhange stehen, man müßte denn „Wissen" im Sinne von theologischem Wissen, „Unwissenheit" dagegen im Sinne von „Unkenntnis des Upanischad-Wissens" deuten, was doch wohl zu gezwungen ist, obschon die 12. Strophe auch B IV, 4, 10 nur unter dieser Voraussetzung in den Zusammenhang paßt.

Wir geben den Text der Mâdhjandina-Rezension, indem wir die abweichenden Lesarten der Kânwa-Rezension in den Fußnoten vermerken.

1 Des Herren Kleid muß alles sein,
Was sich in dieser Welt bewegt.
Genieße drum, was er beschert,
Begehre keines Menschen Gut!

2 Erstreb' durch Werke immerhin
Dir hundert Jahre Lebenszeit,[1]
Das ändert deinen Zustand nicht:
Die Werke haften nicht am Mann.

---

[1] Eines der Hauptziele der wêdischen Opfer und guten Werke war, sich dadurch das „volle Lebensalter", d. i. ein Alter von 100 Jahren zu sichern.

3 Dämonisch sind die Welten dort,[1])
Von blinder Finsternis umhüllt,
In die nach seinem Tode zieht
Wer immer hat das Ich zerstört.[2])

4 Unregsam, eines, schneller als das Denken,
Erreichten's nicht die Götter, da sich's regte.
Feststehend überholt es alle Läufer,
Der Wind legt in ihm die Gewässer nieder.

5 Es regt sich, und es regt sich nicht,
Ist fern, und nahe doch zugleich.
Es ist in allem, was da ist,
Ist außerhalb der ganzen Welt.

6 Wer aber die Geschöpfe all
Nachprüfend nur im Ich erblickt,
In allen Wesen auch das Ich,
Hegt keine Zweifel mehr an ihm.[3])

7 Der Wissende, in dem das Ich,
Das heißt die Wesen alle sind,
Wie könnt' er irren, grämen sich,
Da prüfend er die Einheit schaut?

---

[1]) K. „Die Welten sind der Sonne bar." Doch vgl. Str. 9 und s. Einl. S. 22. — [2]) Vgl. Tschh. III, 17, 4. — [3]) K. „Der zieht sich nicht von ihm zurück", d. h. entweder „der fürchtet sich nicht mehr vor dem Ich" (nämlich vor dessen Verkörperungen in menschlichen, tierischen, dämonischen Feinden oder in Naturgewalten), oder „der hat keine Abneigung mehr gegen die Lehre vom Ich."

8 Denn er ging ein ins Lichte Körperlose,
Das wund- und sehnenlos und rein und leidlos,
Der Weise Kluge herrschend selbstentstanden
Die Dinge ordnet' er für ew'ge Zeiten [1])

9 In blinde Finsternis gelangt,
Wer leugnet, daß das Ich entstand.
In blindre noch gelangen die,
Die sich der Ursprungslehre freun.

10 Verschieden ist vom Ursprung es,
Verschieden auch vom Nichtentstehn
So hörten wir der Weisen Wort,
Die diese Lehre uns erklärt

11 Wer weiß, daß Werden und Vergehn
Auf völlig gleicher Stufe stehn,[2])
Entgeht durch Untergang dem Tod
Und wird unsterblich durchs Entstehn

[12 In blinde Finsternis gelangt,
Wer der Unwissenheit sich weiht
In blindre noch gelangen die,
Die grade sich am Wissen freun [3])

---

[1]) Statt *vyadadhât* ist *vyadhât* zu lesen, *yâthâtathyato* ist in den Text geratene Glosse und bedeutet „in Wahrheit", „letzten Endes" Der Glossator meint natürlich „nur insofern, als der Kenner des Ichs weiß, daß er mit dem Ich der Welt identisch ist, trifft auf ihn zu, was auf dieses Ich der Welt zutrifft, obwohl er, als Mensch verkörpert, nicht die Macht hat, die Dinge für ewige Zeiten zu ordnen" [2]) Vgl. Ai 2 4 [3]) = B IV, 4, 10, wo unter dem „Wissen" nur das der wêdischen Theologie (Opferwissenschaft usw) gemeint sein kann

13 Verschieden ist vom Wissen es,
Verschieden von Unwissenheit,
So hörten wir der Weisen Wort,
Die diese Lehre uns erklärt [1])

14 Wer weiß „Auf gleicher Stufe steht
Das Wissen und sein Gegenteil“,
Flieht durch Unwissenheit den Tod
Und wird durch Wissen von ihm frei]

---

[1]) Vgl Ke 4

KÊNA-UPANISCHAD

Diese Upanischad ist nach ihrem Anfangswort *kena* „von wem“ genannt. Sie bildet einen Teil (IV, 18—21) des zum Sâma-Wêda gehörigen Dschaiminîja-Upanischad-Brâhmana. Gekleidet ist sie in die Form eines Gesprächs zwischen zwei Personen, offenbar Schüler und Lehrer. Für die Zuteilung der Strophen sind wir, da in den vorepischen Texten in den Handschriften die redenden Personen nicht bezeichnet werden, auf unsere Vermutung angewiesen. Inhaltlich ist diese Upanischad deswegen von Bedeutung, weil sie gegen die Gleichsetzung des Brahman mit der Weltseele polemisiert. Der Verfasser bekämpft diejenigen, welche das Brahman zu kennen vorgeben (1, 3. 5 ff.; 2, 3). Unter Berufung auf die Lehrer der Vorzeit (1, 4) sagt er, nach dem Orte, an dem die unsterblich gewordenen Abgeschiedenen weilen, reiche keine Erkenntnismöglichkeit des Menschen, und es sei unerfindlich, wie jemand darüber Belehrung geben könne. Beim Tode trennen sich die Weisen[1]) von dem, nach dem der Schüler in Str. 1 fragt, und was der Verfasser in der zweiten Strophe als das Hören des Gehörs, das Denken der Denkkraft, die Sprache der Sprache, den Odem des Odems, das Sehen der Sehkraft und in Str. 5 ff. als das Brahman bezeichnet. Dieses Brahman ist die ihrer Wirkung nach bekannte, ihrem Wesen nach aber unbekannte (Str. 4) Kraft, welche die Lebensorgane Gehör, Denkkraft, Sprache, Odem, Sehkraft regiert, aber sie ist nicht das, „was man hier als

[1]) Auch nach unserer Upanischad werden nur die Weisen, d. h. diejenigen unsterblich, die die Wahrheit erkannt haben (vgl. IV, 9). Nur besteht die von unserer Upanischad gelehrte Wahrheit in etwas ganz anderm, als was die andern Upanischaden als Wahrheit lehren.

das Brahman verehrt". Das kann nur bedeuten: sie ist nicht die Weltseele, die die verschiedenen Lehrer der Upanischaden mit dem Brahman identifizieren und in die sie die Einzelseele des Wissenden nach dem Tode eingehen lassen.[1]) Dieses Brahman könne mit der Weltseele nicht identisch sein, weil — wie die Erfahrung lehrt — der Mensch sich im Tode von dem Brahman, dem unbekannten Regenten der Lebensorgane, ja trenne und ohne dieses Brahman unsterblich werde (Str. 2).[2]) Wie es aber dort aussehe, wo der unsterblich Gewordene hinkomme, das könne niemand erkennen (Str. 3), und deswegen entbehre die Lehre von der Weltseele, in die das Brahman nach der landläufigen Upanischad-Lehre eingehen soll, jeder Begründung (Str. 3 und 5 ff.). Der Verfasser ist also der Ansicht, daß der auf dem Scheiterhaufen verbrannte Leib, nicht aber das Brahman, die geheimnisvolle Kraft, die die Lebensorgane regiere, unsterblich werde, nachdem er durch den Tod diese Kraft aufgegeben habe, und dem entspricht es, wenn er am Schlusse (3, 6) das Brahman nicht mit der Weltseele identifiziert, sondern dem, der die hier vorgetragene Lehre annimmt, die Seligkeit im Himmelreich (*svargô lôkas*, nicht *brahma-lôkas*[1]), also persönliche Fortexistenz verheißt, wenn er vorschreibt, das Brahman als das zu verehren, was sich nach dem

---

[1]) Deußens Annahme, daß hier das „attributhafte Brahman" im Gegensatz zum attributlosen gemeint sei, findet im Texte der Upanischad keinerlei Stütze. [2]) Deußen läßt bei seiner Erklärung diese klare Angabe der 2. Strophe, die den Schlüssel zum Verständnis der Upanischad bildet, einfach unbeachtet, obwohl er und Hanns Oertel die Strophe richtig übersetzen. Die indische Exegese, welcher Roer und im Texte auch Müller folgen, muß, um die Lehre der Kêna-Upanischad mit der der übrigen Upanischaden in Einklang zu bringen, die Akkusative, die als solche durch *vâcam* sicher stehen, für Nominative erklären, was selbstverständlich ganz unmöglich ist, und muß zu „geben auf" ein Objekt „die individuellen Existenzen" ergänzen, was ebenso unzulässig ist. Das sind indische Interpretenkünste, durch die man jederzeit Schwarz in Weiß verkehren kann.

„Das" (was dem Zusammenhang nach wohl so viel wie „das Jenseits" bedeuten muß) sehnt, wenn er in 3, 7 jede weitere Belehrung über das Geheimnis ablehnt und in 3, 8 betont, die Grundlage der Upanischad bilden [nicht die Lehre von der Weltseele, sondern] Askese, Selbstbeherrschung, Opfer und fromme Werke und die Wêden seien alle ihre Glieder. Er tritt also energisch für die von den meisten Upanischad-Lehrern verworfenen priesterlichen Mittel zur Erlösung ein, wie das ja auch der Verfasser der Katha-Upanischad wenigstens in bezug auf das Trinâtschikêta-Opfer tut.

Die Strophen 2, 3—5 betonen, daß der, der zugibt, das Brahman nicht zu kennen, es besser kenne als diejenigen, die sich als Kenner ausgeben und es darum lehren. Das „Ich" (âtman) verleihe dem Menschen Kraft (eben als die Macht, welche die Lebensorgane lenke), aber nicht Unsterblichkeit. Diese könne man nur durch das Wissen finden, was natürlich nur bedeuten kann: durch die Auffassung vom Brahman, wie sie die Kêna-Upanischad lehrt. In Strophe 2, 4 wird im Gegensatz zu andern Upanischad-Stellen scharf betont, daß man das Wesen des Ichs nur durch Erleuchtung (vgl. Kâ 2, 23) nicht durch Lehrer verstehen könne, die ja auch nichts darüber wissen können [1]). Dieser Gedanke wird durch die prosaische Parabel 3, 1 ff. bekräftigt. Wie das Brahman = Ich dem Menschen Kraft verleiht (2, 4), so natürlich auch den mit denselben Lebensorganen wie die Menschen ausgestatteten Göttern. Die Parabel führt nun aus, daß selbst die Götter von dem Brahman, das ihnen die Kraft zu ihren Taten verlieh, nichts wußten und sich erst von der Göttin Umâ darüber belehren ließen. Aber über das Wesen des-

---

[1]) „Geheimnisvoll am lichten Tag
Läßt sich Natur des Schleiers nicht berauben,
Und was sie deinem Geist nicht offenbaren mag,
Das zwingst du ihr nicht ab mit Hebeln und mit Schrauben."

selben, das sie vergeblich zu ergründen suchten, gab auch Umâ ihnen keine Belehrung. Die Lehre ergibt sich aus dem Zusammenhang von selbst, daß Menschen über das Wesen einer geheimnisvollen Kraft, die zu ergründen sich die Götter vergeblich bemühten, erst recht nichts zu wissen vermögen.

Schüler

1, 1 Von wem gesendet fliegen die Gedanken aus?
Auf wessen erste Weisung mag der Odem gehn?
Wer war es, der der Menschen Sprache aus-
gesandt?
Wer ist der Gott, der Sehkraft anweist und
Gehör?

Lehrer

2 Das Hören des Gehörs, der Denkkraft Denken,
Der Sprache Sprache — 's ist des Odems Odem —,
Der Sehkraft Sehen geben auf die Weisen,
Unsterblich werdend, scheiden sie von hinnen.

3 Dorthin reicht keines Auges Blick,
Geht kein Gedanke, geht kein Wort.
Wir wissen und ergründen nicht,
Wie jemand dieses lehren soll.

4 Verschieden vom Bekannten ist's
Und von dem Unbekannten auch.

3*

So hörten wir der Ahnen Wort,
Die diese Lehre uns erklärt [1])

5 Was noch kein Wort gekündet hat,
Wodurch man selbst die Sprache spricht,
Vernimm, daß dies das Brahman ist,
Nicht aber, was man hier verehrt [2])

6 Was kein Gedanke je erdenkt,
Wodurch erst unsre Denkkraft denkt,
Vernimm, daß dies das Brahman ist,
Nicht aber, was man hier verehrt.

7 Was mit der Sehkraft man nicht sieht,
Wodurch man sieht, was sichtbar ist,
Vernimm, daß dies das Brahman ist,
Nicht aber, was man hier verehrt.

8 Was niemand durchs Gehör gehört,
Wodurch man höret, was man hört,
Vernimm, daß dies das Brahman ist,
Nicht aber, was man hier verehrt.

9 Was mit dem Odem man nicht riecht,
Was selbst den Odem atmen läßt,
Vernimm, daß dies das Brahman ist,
Nicht aber, was man hier verehrt.

2, 1 Wenn du denkst „Ich kenne [das Brahman] genau", so weißt du doch nur wenig von des Brahman

---

1) Vgl. Ī-Up. 10. 13. 2) Also nicht, was die verschiedenen Lehrer lehren, die behaupten, es zu kennen.

Erscheinungsform, was du von ihm bist, was von ihm bei den Göttern ist. Darum meine ich, du mußt nun noch weiter über das nachsinnen, was du noch nicht weißt.

Schüler

2. Ich denke nicht: „Ich kenn's genau",
Und nicht: „Ich kenn's und kenn' es nicht".[1])
Wer's von uns kennt, der kennt es doch
Und denkt nicht, daß er es nicht kennt.

Lehrer

3. Wem's unbekannt, dem ist's bekannt,
Und wem's bekannt, der kennt es nicht.
Den Kennern ist es unerkannt,
Die kennen's, die nicht Kenner sind.[2])

4. Nur durch Erleuchtung wird's erkannt,
Dann findet man Unsterblichkeit.
Das Ich verleiht dem Menschen Kraft,
Das Wissen nur Unsterblichkeit.

5. Wenn man es hier erkennt, hat man die Wahrheit,
Wenn man's hier nicht erkennt, ein groß Verderben.
Die Weisen, die's entdeckt in allen Wesen,
Die werden, scheiden sie von hier, unsterblich.[3])

---

[1]) d. h. ich glaube es weder genau noch halb und halb zu kennen. „Gibt's etwa hier ein Weniger oder Mehr? Ist deine Wahrheit, wie der Sinne Glück, Nur eine Summe, die man größer, kleiner Besitzen kann und immer doch besitzt? Ist sie nicht eine einz'ge, ungeteilte?" [2]) Diejenigen, die sich als Kenner ausgeben, irren, auf richtigerem Wege ist der, welcher seine Unkenntnis zugibt. [3]) Vgl. B IV, 4, 14.

3, 1 Das Brahman hatte für die Götter einen entscheidenden Sieg erfochten. Über den Sieg des Brahman wurden die Götter übermütig. Sie dachten: „Dieser Sieg ist *unser*, *unsere* Macht hat ihn erfochten.“

2 Das Brahman merkte, daß sie das taten. Da erschien es ihnen. Sie durchschauten nicht, wer es war, und dachten: „Was ist das für ein Gespenst?“

3 Sie sagten zum Feuer [Agni]: „Wesenkenner! Ergründe doch, was das für ein Gespenst ist!“ — „Es sei!“ —

4 Da lief es gegen das Brahman an. Dieses sagte zu ihm: „Wer bist du?“ Es erwiderte: „Ich bin doch das Feuer, ich bin doch der Wesenkenner.“

5 „Bist du der, welche Stärke besitzest du dann?“ „Wenn ich wollte, so könnte ich alles und jedes verbrennen, was es hier auf der Erde gibt.“

6 Da legte ihm das Brahman einen Strohhalm vor und sprach: „Verbrenne diesen!“ Mit allem Ungestüm stürzte sich das Feuer darauf, vermochte ihn aber nicht zu verbrennen. Da kehrte es von dort wieder heim und sprach: „Ich habe das Gespenst dort nicht zu ergründen vermocht.“

7 Darauf sprachen die Götter zum Wind [Waju]: „Wind! Ergründe doch, was das für ein Gespenst ist!“ — „Es sei!“ —

8 Er lief gegen das Brahman an Dieses sagte zu ihm „Wer bist du?“ — Er erwiderte „Ich bin doch der Wind, ich bin doch Mâtarischwan!“ [1])

9 „Bist du der, welche Starke besitzest du dann?“ „Wenn ich wollte, so konnte ich alles und jedes wegfegen, was es hier auf der Erde gibt“

10 Da legte es ihm einen Strohhalm vor und sprach „Fege diesen weg!“ Mit allem Ungestum sturzte sich der Sturm darauf, vermochte ihn aber nicht wegzunehmen Da kehrte er von dort wieder heim und sprach· „Ich habe das Gespenst dort nicht zu ergrunden vermocht“

11 Darauf sprachen die Gotter zu Indra „Gabenreicher! Ergrunde doch, was das fur ein Gespenst ist!“ — „Es sei!“ — Er lief gegen das Brahman an Da verschwand es vor ihm

12 Als er dort im Luftraum dahinschritt, begegnete er einer wunderschönen Frau Umâ, der Tochter des Himâlaja Die fragte er „Was war das für ein Gespenst?“ —

4, 1 Sie antwortete ihm „Das Brahman Denn ihr brustet euch da des Sieges, den das Brahman erfochten“ So wußte er denn, daß es das Brahman war

2 Daher kommt es, daß die Gotter Feuer [Agni], Wind [Wâju] und Indra fur vornehmer gelten als

[1]) Ein Name des Windgottes

die andern, denn sie kamen mit dem Brahman in die nächste Berührung; und Indra war der erste, welcher erfuhr, daß es das Brahman war.

3. Daher kommt es, daß Indra für vornehmer gilt als die andern Götter, denn er kam mit ihm in die nächste Berührung und war der erste, welcher erfuhr, daß es das Brahman war.

4. So lautet der Lehrsatz, soweit er sich auf die Gottheiten bezieht ....[1])

5. So lautet der Lehrsatz, soweit er sich auf das Ich erstreckt: „[Das Brahman ist das], was als Denkvermögen zu gehen [sich zu bewegen] scheint, und wodurch die Einbildungskraft [das Vorstellungsvermögen] sich jeden Augenblick daran erinnert.“[2])

6. Es hat den Namen „Tad-wana“ [„der Das Ersehnende“, also das, was die Erlösung ersehnt]. Als Tad-wana muß man es darum verehren. Und wer es so erkannt hat, nach dem sehnen sich alle Wesen.

Schüler.

7. Verkünde mir, Herr, die Geheimlehre [Upanischad].

Lehrer.

Die Geheimlehre habe ich dir soeben verkündet, ich habe dir verkündet die Geheimlehre vom Brahman.

---

[1]) Ich versuche nicht, der sicher nicht richtig überlieferten Stelle einen Sinn aufzuzwingen und verzichte auf einen Übersetzungsversuch. Alle bisherigen Übersetzungen sind dem Wortlaute nach unmöglich richtig. [2]) Vgl. Ai. 3. 2.

8 Ihre Grundlage bilden Askese, Selbstbeherrschung, Werk [= Opfer und gute Werke] Die Wêden sind alle ihre Glieder, die Wahrheit ist ihr Halt

9 Und wer die Geheimlehre so versteht, der schlagt das Leiden von sich ab und faßt Fuß in dem unendlichen Himmelreich, das niemand erobern [d i ihm entreißen] kann

---

KÂTHAKA-UPANISCHAD

In einem Abschnitt, welcher die Schichtung des Altars zum Nâtschikêta-Feuer lehrt, das den Eingang in den Himmel sichert, erzählt das Taittirîja-Brâhmana (III, 11, 8, 1 ff.) die Geschichte von Natschikêtas. „Freudig [oder im Glaubenseifer] gab Wâdschaschrawasa sein gesamtes Besitztum dahin. Er hatte einen Sohn, welcher Natschikêtas hieß und noch ein Knabe war. Als nun die Kühe fortgetrieben wurden, welche die beim Opfer beteiligten Brahmanen als Lohn erhielten, da kam der Glaube über Natschikêtas, und er sprach: »Väterchen, wem willst du mich spenden?« Sprach's zum zweiten, zum dritten Mal. Da sagte der Vater ärgerlich zu ihm: »Dem Tode geb' ich dich!«[1] Als er sich darauf erhoben hatte, redete eine Stimme zu ihm: »Gautama,[2] den Knaben!« Da sagte [Gautama zu diesem]: »Geh fort nach dem Palaste des Todes, denn dem Tode habe ich dich gegeben. Du gehst in seiner Abwesenheit zu ihm — so sagte er, weile drei Nächte in seinem Hause, ohne etwas zu verzehren. Fragt er dich dann: ‚Wieviel Nächte weilst du schon hier, Knabe?', so sollst du ihm antworten: ‚Drei.' Fragt er dich: ‚Was hast du in der ersten verzehrt?', so antwortest du ihm: ‚Deine Nachkommenschaft.'[3] Fragt er: ‚Was in der zweiten?', so sagst du: ‚Dein Vieh.' Fragt er: ‚Was in der dritten?', so sagst du: ‚Deine guten Werke.'« — Natschikêtas ging in seiner Abwesenheit zu ihm und weilte drei Nächte in seinem Hause, ohne etwas zu verzehren. Als der Tod heimkam, fragte er ihn: »Wieviel Nächte weilst du schon hier,

---

1) Etwa = unserm „Ach, hol dich der Teufel!" 2) ‚Von Gôtama stammend', anderer Name des Wâdschaschrawasa. 3) Einen Brahmanen unbewirtet zu lassen, ist natürlich eine große Sünde.

Knabe?« — Er antwortete ihm: »Drei.« — »Was hast du in der ersten verzehrt?« — »Deine Nachkommenschaft.« — »Was in der zweiten?« — »Dein Vieh.« — »Was in der dritten?« — »Deine guten Werke.« — Da sagte der Tod: »Ich neige mich vor dir, Erhabener. Wähle dir eine Gabe nach freier Wahl!« — »Gestatte mir, lebend zu meinem Vater zurückzukehren.« — »Wähle dir noch eine!« — »Verkünde mir, wodurch Opfer und fromme Werke[1] nicht erschöpft werden!« — Da verkündete er ihm dieses *Nâtschiketa*-Feuer. Daher kommt es, daß seine Opfer und frommen Werke nicht erschöpft werden [*nâ kschîjate*]. Dessen Opfer und fromme Werke werden nicht erschöpft, der das Nâtschikêta-Feuer schichtet, und der es als solches kennt. — »Wähle dir eine dritte!« — »Verkünde mir, wie der Wiedertod[2] schwindet.« — Da kündete er ihm wiederum das Nâtschikêta-Feuer. Daher kommt es, daß er den Wiedertod erfolgreich von sich abwehrte. Erfolgreich wehrt den Wiedertod von sich ab, wer das Nâtschikêta-Feuer schichtet, und wer es als solches kennt.“ — Auf einem ganz ähnlichen Texte beruht die folgende Upanischad, und zwar tritt in ihr das Nâtschikêta-Feuer, dessen Schichtung zur Erreichung des „Himmelreichs“ gelehrt wird, in einer Steigerung als Tri-nâtschikêta-, d. i. Drei-Nâtschikêta-Feuer auf. Aber während im Brâhmana das Nâtschikêta-Feuer zur Erfüllung zweier Bitten des Brahmanenknaben verkündet wird, nämlich erstens als Mittel dafür, daß seine Opfer und frommen Werke nicht erschöpft werden, und zweitens dafür, daß er nach seinem Tode nicht nochmals sterben und dadurch aus dem Himmel in den Kreislauf der Geburten zurückkehren muß, dient in der Upanischad das Opferfeuer nur zur Erreichung des Himmels, während die dritte Bitte des Natschikêtas die Aufklärung

[1]) d. h. das durch sie erworbene religiöse Verdienst. [2]) Auf die Wiedergeburt in der Seelenwanderung folgt natürlich auch ein Wiedertod.

darüber betrifft, ob mit dem irdischen Tode das Leben zu Ende ist, oder ob es ein ewiges Leben gibt. Der Todesgott verkündet ihm nun die Lehre vom Brahman, welche die Beantwortung dieser Frage in sich schließt.

Daß die beiden Strophen III, 16 und 17 ursprünglich die Upanischad, die dramatisch gebaut und nach ihrer literarischen Form ebenso zu beurteilen ist wie die Sauparna-Dichtung (s. meine „Indischen Märchen“ S. 344 ff.), abschlossen, ist ohne weiteres klar. Der Text, wie er uns heute vorliegt, enthält noch 48 weitere Strophen in drei „Ranken“. Daß die Upanischad aber selbst in dem von uns übersetzten Stücke nicht das Werk eines Dichters ist, sondern daß sie Zusätze erfahren hat, ergibt der Widerspruch, in dem die Strophen II, 8 f. und II, 23 miteinander stehen. Wie der Text vorliegt, enthält er folgenden Gedankengang:

Die erste Gnadengabe, die Jama seinem Gaste gewährt, ist die Verzeihung des Vaters (I, 11).

Die zweite ist die Kenntnis des Opferfeuers, das ins Himmelreich führt. Das Himmelreich — *suargalôkas* oder *suargô lôkas* — ist der Aufenthalt der Götter und der Seligen, also ein Ort persönlicher Fortexistenz, und verschieden von der Welt des Brahmans — *brahmalôkas*. Dieser also wird durch dieses Opfer und andere von der Theologie als Wege zum Himmel gepriesene Werke sowie durch die Kenntnis gewisser Texte erreicht (I, 17).

Als dritte Gnadengabe wählt sich Natschikêtas die Auskunft darüber, ob der Mensch mit dem Tode wirklich zugrunde gehe, oder ob es ein Weiterleben gebe. Dies steht nur scheinbar im Widerspruch mit dem Vorangehenden, nach dem es ja eine ewige Fortexistenz im Himmel gibt. — Denn nach anfänglicher Weigerung preist in II Jama das Wissen vom Brahman, das nur ein vorzüglicher Lehrer verleihen könne. Wer dieses Brahman, das mit der Silbe ôm identisch ist, kennt, stirbt nicht und

wird nicht geboren denn er ist selbst das Brahman [II 18] Doch kann dies Brahman nicht durch Lehre erfaßt werden, sondern das Brahman erwählt sich den zur Erlösung Bestimmten selbst Es nährt sich von Brahmanenschaft und Kriegerschaft, d h die Erlösungsfähigen stammen aus diesen beiden Kasten und gehen nach dem Tod in das Brahman ein

Es wird also hier neben der Lehre vom Eingehen in den Himmel, das nicht als Erlösung betrachtet wird, die Lehre aufgestellt, die die Antwort auf die Frage des Natschikêtas enthält für den, den das Brahman sich erwählt, gibt es Aufhören von Geburt und Tod durch den Eintritt der Wesenseinheit mit dem Brahman

In der dritten Ranke wird das Tri-nâtschikêta-Feuer mit dem Brahman gleichgesetzt und als die sichere Brücke bezeichnet, die den Opferherrn d h denjenigen, in dessen Sold die Brahmanen das Opfer darbringen, zur Erlösung führe, und es wird im Anschluß an die Sânkhja-Philosophie geschildert wie derjenige beschaffen ist der erlöst wird, und derjenige der in den Kreislauf der Geburten eintritt Die Gleichsetzung jenes Opferfeuers mit dem Brahman stimmt nicht zum Inhalt der ersten Ranke, nach der dieses Feuer eben nur zu persönlicher Fortexistenz im Himmel verhilft, und die Sânkhja-Lehren, von denen in den beiden ersten Ranken keine Spur vorhanden ist, deuten darauf daß auch die Strophen III 3—15 späterer Zusatz sind, zumal ja die Lehre, welche die Antwort auf die dritte Frage des Brahmanenknaben bildet, mit II, 25 abgeschlossen ist Es sind demnach aus der dritten Ranke wohl nur die beiden Schlußstrophen 16 und 17 ursprünglich, die die erste Bearbeitung abschlossen

ERSTE RANKE

1 Freudig [oder im Glaubenseifer] gab Wâdschaschrawasa sein gesamtes Besitztum dahin [1])

2 Er hatte einen Sohn, welcher Natschiketas hieß und noch ein Knabe war Als nun die Kühe fortgetrieben wurden, welche die beim Opfer beteiligten Brahmanen als Lohn erhielten, da kam der Glaube über Natschikêtas, und er dachte·

3 Ihr Gras verzehrten und ihr Wasser tranken
Die Kühe ausgemolken und verlebt,
Die Welten bringen sicher keine Freuden,
Die den erwarten, welcher diese schenkt [2])

4 Darum redete er zu seinem Vater und sprach „Väterchen wem willst du mich spenden?“ Sprach's zum zweiten zum dritten Mal Da sagte der Vater zu ihm „Dem Tode geb' ich dich!“

Natschikêtas,
auf dem Weg zum Palaste des Todesgottes

5 Als erster wandle ich von vielen,
Bin doch im Zuge mitten drin
Was mag im Sinne Jama [3]) haben,
Das er durch mich zu tun gedenkt?

---

[1]) Als Opferlohn an die Brahmanen [2]) Da Wâdschaschrawasa sein gesamtes Besitztum dahingibt und natürlich dessen wertlose Bestandteile zuletzt, so kommt zuletzt das alte, nicht mehr fortpflanzungsfähige Vieh daran Natschikêtas meint nun, wer solche wertlose Kühe spende, werde sicher nicht in den Himmel kommen [3]) Jama = der Gott des Todes

Jemand antwortet

6 Sieh hin auf die, die vor dir wandeln,
Sieh rückwärts auf der andern Schar!
Es reift der Mensch wie das Getreide
Geht wieder, wie Getreide, auf[1])

Jamas Türhüter zu Jama

7 Ein Feuer naht sich ein Brahmane,
Herberge heischend, dem Palast
Da gilt es, diesen Brand zu löschen[2])
Reich' Wasser ihm, Wiwaswants[3]) Sohn!

8 Hoffnung und Freude, Zuversicht, Gesellschaft,
Opfer und fromme Werke, Söhn' und Vieh
Das alles raubt dem Toren der Brahmane,
Der unbewirtet ihm im Hause weilt

Jama zu Natschikêtas

9 Drei Nächte weiltest fastend du, Brahmane,
Dem Huldigung gebührt, in meinem Haus
Ich huld'ge dir, Brahmane, wähl' zur Sühne
Drei Gaben du, und Heil sei mir bescheit![4])

---

1) Nach Böhtlingk wäre 5 Anrede an einen Schergen Jamas beim Betreten des Palastes, 6 die Antwort des Schergen Es ist aber auch möglich, daß 6 von einem Weggenossen gesprochen wird Geldner vermutet als Sprecherin von 6 eine geheime Stimme (vgl die Brâhmana-Fassung oben S 42) 2) Wörtlich „Man löscht es so" 3) Wiwaswant ist der Sonnengott und Vater Jamas Wird der Brahmane nicht durch die aus Wasser bestehende Ehrengabe geehrt, so vermag er durch die ihm innewohnende Glut den zu vernichten, der ihm die schuldige Ehre versagt 4) d h verschone mich

10 Daß Gautama,[1]) geneigt und nicht mehr grollend,
Auf seinem Wunsche fürder nicht besteh',[2])
Daß er, entläßt du mich, mich froh begrüße,
Das sei die erste Gabe meiner Wahl

Jama

11 Wie früher wird er sein, und wird sich freuen,
Daß heimgekehrt der Sohn, den er gesandt.[3])
Wird nachts gut schlafen und wird nicht mehr grollen,
Kehrst aus des Todes Rachen du zurück

Natschikêtas

12 Das Himmelreich ist aller Ängste ledig,
Dort bangt man nicht vorm Alter noch vor dir
Dem Hunger, Durst und Kummer überhoben,
Schwelgt man in Wonnen in des Himmels Reich

13 Du kennst das Feuer, das da führt zum Himmel
Verkünde mir's, dem Gläubigen, o Tod!
Unsterblich sind des Himmelreichs Bewohner
Das wähl' ich mir mit meinem zweiten Wunsch

Jama

14 Ich künde dir's — vernimm, o Natschiketas,
Von mir, dem Kundigen, was du begehrst,

---

[1]) Siehe oben S 42, Fußn 2 [2]) nämlich auf dem, ihn dem Tod zu schenken [3]) Wörtlich „Wie früher wird er sein (und sagen) ‚Zurückgekehrt ist der Sohn des Uddâlaka Âruni, den ich gehen ließ'" (so Geldner)

Wie im Unendlichen du Fuß wirst fassen,
Was tief verborgen ist, vernimm von mir!

Erzählung.

15 Er lehrt' das Feuer ihn der Welten Anfang,
Die Ziegel, ihre Schichtung, ihre Zahl,
Der andre sprach es nach, wie's ihm gelehrt ward [1])
Da freute sich der Tod und sprach zu ihm,

16 Sprach seiner freuend sich, der Edle, wieder

Jama

Ich will noch eine Gabe dir verleihn
Es soll dies Feuer deinen Namen führen,
Nimm diese vielgestalt'ge Sringâ [2]) hin!

17 Wer's dreimal schichtet, [3]) sich mit drei'n verbündet [4])
Drei Werke tut, [5]) besiegt Geburt und Tod
Und wer die Texte „brahma“ kennt und „dêwam“ [6])
Und sie verehrt, dem winkt die ew'ge Ruh

18 Wer es mit diesem Wissen, Natschikêtas,
Wer's dreimal schichtet und die Dreiheit kennt,
Der wird des Todes Fesseln von sich werfen
Und frei von Kummer sich im Himmel freun

---

1) Der Schüler wiederholt den Text, den ihm der Lehrer vorspricht, bis er ihn wörtlich auswendig kann 2) Das Wort kommt nur noch unten II 3 vor Seine Bedeutung ist völlig unbekannt 3) Oder „Wer das Drei-Nâtschikêta Feuer kennt“ 4) Mit Vater, Mutter und geistlichem Lehrer 5) Opfer, Wêda studium, Freigebigkeit 6) S Hillebrandt, ZDMG 68, 580 Es sind zwei Textstellen gemeint, deren Anfangsworte zitiert werden

19 Nimm hin das Himmelsfeuer, Natschiketas,
Das als die zweite Gabe du gewählt
Dein Feuer[1]) werden es die Menschen nennen.
Jetzt, Natschiketas, nenn' den dritten Wunsch!

Natschikêtas.

20 Die Menschen stehen zweifelnd vor der Leiche
„Er lebt", sagt der, der andre streitet's ab
Von dir belehrt, möcht' ich Gewißheit haben
Dies sei die dritte Gabe meiner Wahl

Jama

21 Das war vor alters schon der Götter Zweifel.
Nicht leicht ist's zu verstehn, ein winzig Ding [2])
Wähl eine andre Gabe, Natschikêtas!
Bedräng' mich nicht, erlaß mir dies Geschenk!

Natschikêtas

22 Die Götter also waren drob im Zweifel,
Was schwer verständlich du selbst, Tod genannt,
Kein andrer könnte mir's, als du, verkünden
Kein anderes Geschenk, das diesem gleicht!

Jama

23 Wähl' hundertjähr'ge Söhne dir und Enkel
Vieh, Elefanten, Rosse dir und Gold!
Wähl' dir ein großes Reich auf dieser Erde
Und leb' der Herbste selbst, so viel du magst!

---

[1]) Ich lese *tavaivâgnim* [2]) Daher dem gewöhnlichen Auge nicht erkennbar, „subtil"

24 Wenn dies Geschenk dich dünkt von gleichem Werte,
So wähle langes Leben, reiches Gut!
Sei ein gewaltger Fürst auf dieser Erde
Empfang in Fülle, was dein Herz begehrt!

25 All die Genüsse, die der Welt der Menschen
Versagt sind, fordre nur in freier Wahl,
Die Frauen hier nebst Wagen und Trompeten,
Wie niemals sie ein Sterblicher erlangt

Ich geb' sie dir laß dir von ihnen dienen,
Nur frag' nicht, Natschikêtas, nach dem Tod!

Natschikêtas:

26 Die neuen Morgen[1]) mergeln, o Vernichter
Den Sterblichen der Sinne Schärfe aus
Des Lebens höchste Dauer eine Spanne!
Die Wagen, Lieder, Tänze laß ich dir

27 Kein Gut vermag des Menschen Gier zu stillen,
Sollt' ich's begehren, da ich dich geschaut?[2])
Kann leben ich, so lange du regierest?
Drum wähl' die Gabe ich, die ich gewählt

28 Wer soll sich selbst des längsten Lebens freuen,
Wenn er der Götter ew'ge Jugend sah,[3])
Sie kennend, elend altern muß da unten[4])
Und über Schönheit, Lust und Freuden sinnt?

1) So nach Geldner 2) Wörtlich „Sollen wir [irdisches] Gut empfangen, wenn wir dich gesehen haben?" Oder man muß mit Geldner lesen *'vittam* „Wir wollen etwas, was kein [irdisches] Gut ist, erlangen, wenn – " 3) Wie Natschikêtas in Jamas Palast 4) Auf der Erde

4*

29 Den Zweifel in betreff des großen Scheidens,
Den lös mir: den zu lösen jeder strebt.
Ich, Natschiketas, wähle mir nichts andres
Als diesen Wunsch, der ins Verborgne dringt.

ZWEITE RANKE

Jama

1. Ein andres ist das Heil, die Lust ein andres;
Sie binden dich, ob anders auch ihr Ziel.
Wer sich das Heil erwählt, der Mann wird glücklich,
Wer sich die Lüste wählt, verliert das Glück.

2. Es naht das Heil, es naht die Lust dem Menschen,
Der Weise prüft von allen Seiten sie.
Nicht wählt die Lust, das Heil wählt sich der Weise,
Sein Gut zu wahren,[1]) wählt die Lust der Tor.

3. Das Sehnen hast nach Lust und Lustgestalten
Verworfen du, nachdem du es geprüft.
Die reiche Sringâ[2]) hast du abgewiesen,
In der die meisten Menschen untergehn.

4. Nichtwissen sind und Wissen ganz verschieden,
Sind gänzlich voneinander abgewandt.
Nach Wissen, merk ich, sehnt sich Natschiketas,
Nicht reizt dich der Gelüste ganze Schar.

---

[1]) Wer das Heil wählt, verläßt seinen Besitz und geht als Asket in den Wald. [2]) Siehe S. 19, Fußnote 2.

5 Selbstweise, für Gelehrte selbst sich haltend,
Steckt in Unwissenheit der Toren Schwarm
Sie gehn umher und rennen durcheinander,
Wie Blinde, die ein blinder Führer führt

6 Das Scheiden wird nicht klar dem Toren werder
Der sorglos und verblendet vom Besitz;
Er glaubt an diese Welt und keine andre
Und wird zur Beute so mir für und für

7 Vergönnt ist's vielen nicht, es nur zu hören,
Den Hörenden vergönnt nicht, zu verstehn
Ein Wunder der Verkünder, klug der Hörer,
Ein Wunder, wer es kennt, klug, wer es lernt

8 Lehrt es ein Lehrer, der nicht selbst vorzüglich,
So wird's durch alles Denken nicht erfaßt,
Und ohne Lehrer ist zu ihm kein Zugang,
Da feiner es, als was undenkbar fein

9 Durch Denken ist dies Wissen nicht erreichbar,
Ein Lehrer, Bester, kann es nur verleihn
Du hast's erlangt mit festem Trieb zur Wahrheit,
Willkommen ist, wer so uns fragt, wie du

10 Was „Schatz“ man nennt, das, weiß ich, ist vergänglich,
Vergängliches führt nicht zu dem, was bleibt
Drum hab das Himmelsfeuer[1]) ich geschichtet,
Durch flücht'ges Gut das Ewige erreicht[2])

[1]) Siehe oben I, 13 ff [2]) Was man also bei einem Opfer ausgibt, bei dem das Nâtschiketa-Feuer verwendet wird, das ist nicht wie bei andern Opfern, hinausgeworfenes Geld und Gut

11 Du sahst des Wunsches Ziel, des Lebens Boden,
Ew'ge Erkenntnis, rettendes Gestad',
Die über jeden Preis erhabne Weite
So hast du fest, hast weise denn entsagt [1])

12 Der Weise sieht im Unsichtbar-Verborgnen,
Geheimnisvoll Versteckten nur den Gott,
Das ewig war,[2]) durch Denken und Ergebung
Ans höchste Ich, streift Freude ab und Leid

13 Wer das gehört, erfaßt, dem Satzungswesen
Entsagt und jenes Feine hat erlangt,
Der freut sich denn ihm ward, was freuenswürdig
Für das steht mein' ich, offen deine Tür [3])

Natschikêtas

14 Was jenseits der Gesetz' und Nichtgesetze
Von dem ist, was getan und nicht getan,
Was jenseits von Vergangenheit und Zukunft,
Was du als solches siehst, das kunde mir

---

[1]) Wörtlich „Des [aufs Heil gerichteten] Wunsches Erlangung, die Grundlage des Beweglichen [= der belebten Geschöpfe, der Welt des Lebenden] die Unendlichkeit der Erkenntnis (?), das jenseitige Ufer der Furchtlosigkeit [d h des Ufers, welches Schutz vor aller Not bietet], gesehen habend hast du weise, mit Festigkeit, Natschikêtas entsagt“ Text und Erklärung dieser Strophe sind sehr unsicher Ich lese in c *ca* statt *pratisthâm*, das offenbar ursprünglich übergeschriebene Glosse zu urugayam war und von einem Abschreiber für Korrektur des *ca* gehalten wurde, Böhtlingk streicht *drstvâ* Hillebrandt sieht in *urugâyam* die Anführung eines Wischnuliedes *stomamahad* fasse ich wie Geldner [2]) Wörtlich „in dem Alten [Uralten]“ [3]) Wörtlich „Ich halte Natschikêtas für ein offenes Haus“, für die Lehre vom Ich nämlich und die Segnungen die sie dem Wissenden verleiht So mit Deußen

[15 Das Wort, das alle Wêden uns verkunden,
Das jede der Kasteiungen uns sagt,
Um dessentwillen man studiert die Wêden,
Das will ich kunden dir in einem Laut
es heißt ôm [1])

16 Das ist die Silbe, die das Brahman ist,
Die Silbe ist das Höchste, das es gibt,
Und was der Mensch begehrt, wird ihm zuteil,
Was es auch sei, wenn er die Silbe kennt

17 Die Silbe ist der beste Halt,
Die Silbe ist der hochste Halt,
Wer diese Silbe hat erkannt,
Wird selig in des Brahman Welt]

18 Der Kundige stirbt nicht, wird nicht geboren,
Er stammt von Keinem und ist Keiner selbst
Geboren nicht, uralt, bestandig, ewig
Kann er nicht sterben, tötet man den Leib

19 Denn wer zu töten glaubt, indem er totet,
Und wer zu sterben glaubt, den man erschlagt,
Die mangeln der Erkenntnis alle beide,
Daß der nicht tötet, und daß der nicht stirbt

20. Des Winz'gen Winzigstes, des Großen Größtes,
Liegt im Verborgenen der Wesen Ich

---

[1]) Die bekannte heilige Silbe Die drei den Zusammenhang unterbrechenden Strophen 15—17 sind offenbar Zusatz

Mit ruhigen Sinnen sieht, wer ohn' Verlangen,
Von Leid befreit, die Größe nur des Ichs.

21 Ob er auch sitzt, er wandert in die Ferne,
Ob er auch liegt, er geht, wohin er will.
Wer kann den Gott erkennen, der die Wonne
Zugleich und nicht die Wonne ist, als ich?

22 Der Weise kennt das Ich als den Gewalt'gen,
Der körperlos ist in der Körperwelt,
Fest unter dem, was wankt, allgegenwärtig,
Und die Erkenntnis macht ihn frei von Leid.

[23 Nicht kann durch Lehre man dies Ich erfassen,
Nicht durch Verstand noch durch Gelehrsamkeit.
Nur der erfaßt es, der von ihm erwählt wird;
Nur dessen Leib erwählt's zu seinem Leib.[1])]

24 Doch wer auf bösen Wandel nicht verzichtet,
Andächtig nicht, unruhig im Gemüt,
Und wessen Herz zum Frieden nicht gelangt ist,
Der kann das Ich nicht fassen durch Verstand.

25 Brahmanenschaft und Kriegerschaft,
Die sind die Speise, die es nährt,[2])
Und seine Brühe ist der Tod.
Wer weiß hienieden, wo es ist?

---

[1]) Vgl. Ke 1, 3 ff. 2, 4. — Die Strophe steht im Widerspruch mit II, 8 f. Zur Gnadenwahl vgl. Einl. S. 22. [2]) Die Brahmanen und die Krieger gehen nach dem Tod in das Brahman ein, natürlich nur, wenn sie die Lehre vom Brahman kennen.

1 Die zwei, die in der Welt der Guttat trinken
Das Recht, die in der höchsten andern Hälfte
In ein Versteck geflüchtet, nennen Licht und Schatten
Des Brahmans Kenner, der fünf Feuer Kenner,[1])
Und die das Himmelsfeuer dreimal schichten.[2])

2 O brachten doch dies Feuer wir zustande,
Das für den Opferherrn die Brücke bildet,
Der nach dem sichern Ufer trägt Verlangen,
Das höchste Brahman, das da unvergänglich!

3 Vernimm! Es ist das Ich des Wagens Eigner,
Der Wagen selber aber ist der Körper,
Und Buddhi ist die Lenkerin des Wagens,
Der Zügel aber ist der innere Sinn.[3])

4 Des Wagens Rosse, sagt man, sind die Sinne,
Und ihr Bereich die Sinnengegenstände.
Wer mit dem Ich, den Sinnen und dem Manas
Begabt, den nennt der Weise den Genießer.[4])

---

[1]) Geldner verweist auf die Lehre von den fünf Feuern, Tschh. 5, 4 ff. und erklärt die „beiden" als die wandernde Seele und den „außerweltlichen resp. absoluten Âtman". Siehe III, 13 nebst Fußnote. [2]) Oder „Die das Drei-Nâtschiketa-Feuer schichten". Siehe I, 17 nebst Fußnote. [3]) Nach der Lehre der Sânkhja-Philosophie. Das „Ich" (*âtman*) ist hier die Seele, *Buddhi* ist „das Organ des Urteils, der Entscheidung, des Entschlusses", der „innere Sinn" (*manas*) „das Organ des Wahrnehmens, Empfindens, Wünschens und Überlegens" (Garbe, Sâmkhya-Ph.² 229 f.). [4]) Bezeichnung der Einzelseele im Sânkhja-System.

5 Wem aber des Verstandes Gabe mangelt,
Weil er den innern Sinn entbehrt als Zugel,
Verliert die Herrschaft uber seine Sinne,
So wie der Lenker über wilde Rosse

6 Wer des Verstands dagegen nicht ermangelt,
Weil er den innern Sinn gebraucht als Zügel,
Der hat die Sinne stets in fester Fuhrung
So wie der Lenker gute Rosse leitet

7 Wem aber des Verstandes Gabe mangelt,
Der innre Sinn, wer unrein immerdar,
Der Mann wird jene Statte nie erreichen
Er tritt in der Geburten Kreislauf ein

8 Wer des Verstands dagegen nicht ermangelt,
Des innern Sinns, wer rein ist immerdar,
Der Mann erreichet sicher jene Stätte,
Von der er nicht zuruckkehrt zur Geburt

9 Wer den Verstand zum Wagenlenker hat
Und wer den innern Sinn als Zugel fuhrt,
Der schreitet bis ans Ende seines Wegs
Zu jener hochsten Statte Wischnus hin [1])

10 Die Dinge stehen höher als die Sinne,
Der innre Sinn steht höher als die Dinge

---

[1]) Dies ist eine altwedische Bezeichnung des hochsten Himmels, des Ortes, wo die Verehrer des Gottes sich das persönliche selige Leben nach dem Tode dachten Denn im Weda ist Wischnu ein Sonnengott

Und höher als der innre Sinn die Buddhi
Noch höher steht als sie das Große Ich [1])

11 Noch höher steht als dies die Urmaterie [2])
Und höher noch als diese steht der Geist [3])
Nichts ist, was über diesen sich erhobe.
Er ist der Gipfel, ist der höchste Ort

12 Als Ich lebt dieser Geist in allen Wesen
Verborgen, tritt er nicht in die Erscheinung
Der höchsten Weisheit[4]) wird er dennoch sichtbar,
Der feinsten derer, die das Feinste sehn

13 Der Weise hemme innren Sinn[5]) und Rede
Er hemme sie in dem Bewußtseins-Ich [6])
Und das Bewußtsein in dem Großen Ich,
Und dieses hemm' er im gestillten Ich.[7])

14 Erhebet euch und wachet und erkennet
Die Gnadengaben, die ihr habt erhalten
Scharf ist und ungangbar die Messerschneide
Des Weges Hemmnis nennen das die Weisen [8])

---

[1]) Im Sânkhja-System ist das *mahat* („das Große") mit Buddhi identisch Hier ist damit offenbar die „Weltseele" gemeint Vgl 13 [2]) awjakta wörtlich „das Unentfaltete", das Unentwickelte", auch Prakriti genannt [3]) puruscha der „Urgeist" der neben der Urmaterie besteht [4]) buddhi vgl III, 3 nebst Fußnote [5]) manas, vgl III, 3 [6]) oder „Erkenntnis-Ich" dschnâna âtman [7]) schânta âtman „Wir haben hier drei verschiedene Âtmans („Ich") die empirische Seele, die Weltseele (mahan) und die absolute Seele, den außerweltlichen Âtman oder Purusa" (Geldner) [8]) Die Messerschneide ist hier wohl nur ein Gleichnis wahrscheinlich aber geht dasselbe auf mythische Vorstellungen vom Weg ins Jenseits zurück

15 Wer das verehrt, was unhörbar, unfühlbar und gestaltlos,
Was unvergänglich, nicht zu schmecken, ewig und geruchlos,
Was anfanglos und endlos, fest, und größer als das Große,
Wer das verehrt hat, wird errettet aus des Todes Rachen.]

16 Dies ist von Natschiketas die Geschichte,
Die ewige, wie sie der Tod verkündet.[1])
Der Weise, der sie hört und sie berichtet,
Wird selig leben in der Welt des Brahmans.

17 Und wer in der Versammlung der Brahmanen
Dies Höchste kündet, das geheim zu halten[2])
Andächtig es beim Manenopfer vorträgt,
Dem wird zum ew'gen Leben es verhelfen,
Dem wird zum ew'gen Leben es verhelfen.

---

[1]) Deußens polemische Bemerkung gegen M. Müller und Böhtlingk ist gänzlich unberechtigt und seine eigene Übersetzung ist falsch. Der Vortragende dieses dramatischen Stücks, das genau so wie die modernen indischen Swangs zu beurteilen ist und darum „Erzählung“ genannt wird (vgl. meine „Indischen Märchen“ S. 161 Anm. 3 und S. 367 f.), behauptet eben in Str. 16, daß der Tod selbst die Dichtung „verkündet“ hat. Es handelt sich doch in Str. 16 nicht um einen Teil der „Erzählung“, sondern um einen Epilog. [2]) Vor den Mitgliedern niederer Kasten, oder „dies höchste der Geheimnisse verkündet“.

TSCHHÂNDÔGJA-UPANISCHAD

Die Tschhândôgja-Upanischad gehört zum Sâmawêda und führt ihren Namen von dem Substantivum Tchhandôga „Sänger eines Liedes des Sâmawêda“ Davon ist tschhândôgja abgeleitet, welches bedeutet „den Sängern der Sâmawêda-Lieder gehörend“ und substantiviert eines der Brâhmana des Sâmawêda bezeichnet Von diesem Brâhmana bildet die Upanischad den größten Teil (8 von im ganzen 10 Kapiteln)

Die Tschhândôgja Upanischad und die Brihadâranjaka-Upanischad welche den letzten Teil des zum weißen Jadschurwêda gehörigen Schatapatha-Brâhmana bildet, sind die umfangreichsten und wichtigsten der alten Upanischaden Beide sind nicht in sich geschlossene Werke einzelner Verfasser, sondern Sammlungen von Lehrtexten verschiedener Herkunft und verschiedenen Wertes Im folgenden kann nur eine kleine Auswahl des Wichtigsten aus ihnen gegeben werden

III, 14 f

Schândiljas Lehre Die im Herzen befindliche Seele ist das Ich, ist das Weltall Mit dem Ich vereinigt sich der Mensch nach dem Tode Die folgende Strophe schildert unter einem Bilde das Ich, in welchem die ganze Welt geborgen ist Vgl Sch-B X, 6 3

14, 1 „Das Brahman ist alles dies [= die ganze Welt, das Weltall] Wer es erkennen will, der muß

es als Beruhigter verehren [1]) Nun besteht die Seele [puruscha] aus Einsicht. Nach der Art ihrer Einsicht in dieser Welt richtet sich ihr Schicksal nach ihrem Tode. Darum soll sie für die [rechte] Einsicht sorgen.

2. „Dies mein Ich in meinem Herzen besteht aus Denkvermögen. Sein Leib ist der Odem, seine Erscheinungsform ist das Licht, seine Vorstellung [Einbildungskraft, oder Absicht] ist auf die Wahrheit gerichtet, sein Ich ist der Raum; es vereinigt in sich alles Wirken, alles Begehren, jeden Geruch und jeden Geschmack, es umfaßt das ganze All, es redet nicht und ist gleichmütig.

3. Dies mein Ich in meinem Herzen ist kleiner als ein Reiskorn oder als ein Gerstenkorn oder als ein Senfkorn oder als ein Hirsekorn oder als der Kern eines Hirsekorns; dies mein Ich in meinem Herzen ist größer als die Erde, ist größer als der Luftraum, ist größer als der Himmel, ist größer als [alle] diese Welten.

4. Alles Wirken, alles Begehren, jeden Geruch und jeden Geschmack in sich vereinigend, das ganze All umfassend, nicht redend und gleichmütig ist dies mein Ich in meinem Herzen. Es ist das Brahman. Wenn ich von hinnen geschieden bin, werde ich in dieses Ich eingehen.“

[1]) Mit Böhtlingks Besserung des, wie die Wêdânta-Literatur zeigt, alten Textfehlers. Sinn: „Niemand, der nicht völlig beruhigt, d. h. von Leidenschaften frei ist, soll den Versuch machen, es zu erkennen.“

Wer diese Einsicht hat, den plagt fürwahr kein Zweifel mehr.«

Also sprach Schāndilja, Schāndilja

III, 15

15, 1 Ich kenne eine Truhe, deren Höhlung
Der Luftraum, deren Boden ist die Erde,
Die ewig neu trotz allen Alters bleibt
Die Himmelsgegenden sind ihre Ecken,
Der Himmel ist der Truhe obre Öffnung,
Und angefüllt ist sie mit reichem Gute
Birgt sie im Innern doch das All der Welt

III, 17

Die Lehre Ghôras das Menschenleben ist ein Opfer (und darum also ein besonderes Opfer überflüssig)

17, 1 Wenn jemand hungert, dürstet und auf Sinnengenuß verzichtet, so ist das seine Weihe [zum Sômaopfer]

2 Wenn er aber ißt und trinkt und sich sinnlich vergnügt, so kommt das der Upasada-Feier[1]) gleich

3 Wenn er aber lacht und scherzt und sich gattet so kommt das den Lobgesängen und den Preisliedern gleich

4 Die Askese aber, das Spenden von Almosen, die Aufrichtigkeit, die Vermeidung der Schädigung anderer [= Schonung alles Lebenden] und Wahrhaftigkeit in der Rede sind seine Opferlöhne

[1]) Eine mit dem Sôma-Opfer verbundene Feier

5 Darum sagt man „Sôsyati“ [= „er wird Sôma pressen“ und „er wird zeugen“] und „Asôsta“ [= „er hat Sôma gepreßt“ und „er hat gezeugt“] Denn dies ist seine Wiedererzeugung Sein Sterben aber ist das Bad am Ende des Opfers

6 Dies hat Ghôra, der Sohn des Angiras, Krischna, dem Sohne der Dêwâkî, mitgeteilt und sprach darauf — denn er hatte kein Verlangen mehr — „In seiner Todesstunde soll man seine Zuflucht zu diesen drei Sprüchen nehmen »Du bist das Unvergängliche«, »Du bist das Unerschütterliche«, »Du bist das durch den Odem Geschärfte« “ Darüber handeln zwei Strophen des Rigwêda

7 Dann schauen sie das Morgenlicht
Des Samens, der von Anfang war,
Das überm Himmel sich entflammt [1])

8. Indem wir in der Finsternis
Das höhre Licht, die Sonne, sahn,
Den Gott, der bei den Göttern weilt,
Gelangten wir zum höchsten Licht,
Gelangten wir zum höchsten Licht [2])

IV, 4 ff

Ein Stier, ein Feuer, eine Wildgans und ein Tauchvogel künden Wahrlieb, dem Sohne der Buhlerin, die Lehre von den vier Vierteln des Brahmans Dieselbe Lehre verkündet ihm dann sein Lehrer, da nur die vom Lehrer verkündete Wissenschaft völlig zum Ziele zu führen vermag

[1]) Rw VIII, 6, 30 [2]) Rw I, 50, 10

4, 1 Wahrlieb,[1]) der Sohn der Dschabâlâ, redete seine Mutter Dschabâlâ an und sprach „Ich will das brahmanische Studium beginnen, verehrte Mutter aus welcher Familie stamme ich?“

2 Da sagte sie zu ihm „Das weiß ich nicht, mein Kind, aus welcher Familie du stammst Als ich noch jung war, bin ich viel umhergewandert, und als Landstreicherin[2]) hab' ich dich empfangen Darum weiß ich nicht, aus welcher Familie du stammst Ich heiße Dschabâlâ, und du heißt Wahrlieb, darum magst du dich Wahrlieb, Sohn der Dschabâlâ nennen “

3 Da begab er sich zu Gautama aus dem Geschlechte des Haridrumat und sprach „Ich will bei dem Erhabenen die brahmanischen Wissenschaften studieren, der Erhabene gestatte mir den Zutritt “

4 Gautama fragte ihn „Aus welcher Familie stammst du denn, mein Lieber?“ Er erwiderte „Das weiß ich nicht, Herr, aus welcher Familie ich stamme Ich habe meine Mutter gefragt, sie gab mir zur Antwort ‚Als ich noch jung war, bin ich viel umhergewandert, und als Landstreicherin hab' ich dich

---

[1]) Satja-kâma, wörtlich „der das Wahre Liebende“ [2]) Der Fall liegt hier ähnlich wie bei dem Fuhrmann Raikwa (IV, 1 ff), Satjakâma stammt von einer Schûdra-Mutter ab, die als Buhlerin lebte Daß sie nicht verheiratet, also keine Brahmanentochter war, ergibt der Zusammenhang Mit Jacobi, SKPAW 1912, XXXVIII, S 840 Fußnote hier nur eine Spur der „Promiscuität der Weiber“ zu sehen, halte ich nicht für richtig Nimmt man mit Deußen paritschârinî im Sinne von „Magd“, so ändert sich der Inhalt der Stelle nicht, das Wort ist dann Synonymon von dâsî = Magd, Hetäre

empfangen Darum weiß ich nicht, aus welcher Familie du stammst Ich heiße Dschabala, und du heißt Wahrlieb Darum bin ich Wahrlieb, der Sohn der Dschabala, Herr!"

5 Da sagte Gautama zu ihm „Niemand, der kein Brahmane wäre, gewänne es über sich, so etwas auszuplaudern [1]) Bring das Feuerholz herbei, mein Lieber,[2]) ich will dich aufnehmen, weil du von der Wahrheit nicht abgewichen bist"

Nachdem er ihn aufgenommen hatte, sonderte er [aus seiner Herde] vierhundert dürre, kraftlose Kühe aus und sagte zu ihm „Weide sie, mein Lieber!"

Wahrlieb trieb sie aus, und indem er dies tat, gelobte er sich, nicht eher heimzukehren, als bis ihrer Tausend geworden So blieb er denn eine Anzahl von Jahren draußen Als ihrer aber Tausend geworden,

5, 1 da redete ihn ein Stier an· „Wahrlieb!" Wahrlieb erwiderte. „Erhabener?" — „Wir sind Tausend geworden, mein Lieber; führe uns nach deines Lehrers Heim zurück!

2 Ich will dir auch ein Viertel des Brahman künden" — Wahrlieb sprach „Künde mir's, Erhabener!" Da sagte der Stier zu ihm „Der Osten ist ein Sechzehntel, der Westen ist ein Sechzehntel,

---

[1]) Pflicht des Brahmanen ist Wahrhaftigkeit [2]) Wenn jemand mit Feuerholz in der Hand zu einem andern tritt, so deutet er damit an, daß er in aller Form sein Schüler zu werden wünscht Als solcher war er dem Lehrer zu allen Dienstleistungen verpflichtet

der Süden ist ein Sechzehntel, der Norden ist ein Sechzehntel Aus diesen vier Sechzehnteln, mein Lieber, besteht das Viertel des Brahman, welches das Sichtbare heißt

3 Wer dies aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman so erkannt hat und es als das Sichtbare verehrt, der wird sichtbar [d i angesehen] in dieser Welt Der erringt sich die sichtbaren Welten, der das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman so erkannt hat und es als das Sichtbare verehrt

6, 1 Das Feuer wird dir ein weiteres Viertel kunden "

Als der nächste Tag angebrochen war, trieb Wahrlieb die Kühe fort Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte Brennholz zu und setzte sich westlich von dem Feuer bei diesem nieder, indem er ihm sein Antlitz zukehrte

2 Da redete ihn das Feuer an „Wahrlieb!" — Er antwortete „Erhabener?" —

3 „Ich will dir ein Viertel des Brahman kunden, mein Lieber" — „Kunde mir's, Erhabener!"[1]) — Da sagte das Feuer zu ihm „Die Erde ist ein Sechzehntel, der Luftraum ist ein Sechzehntel, der Himmel ist ein Sechzehntel, das Meer ist ein Sechzehntel Aus diesen

---

[1]) Das Feuer ist im Sanskrit masc

5*

vier Sechzehnteln, mein Lieber, besteht das Viertel des Brahman, welches das Unendliche heißt.

4. Wer dies aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman so erkannt hat und es als das Unendliche verehrt, der wird unendlich in dieser Welt. Der erringt sich die unendlichen Welten, der das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman so erkannt hat und es als das Unendliche verehrt.

7, 1. Eine Wildgans[1]) wird dir ein weiteres Viertel künden."

Als der nächste Tag angebrochen war, trieb Wahrlieb die Kühe fort. Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte Brennholz zu und setzte sich westlich von dem Feuer bei diesem nieder, indem er ihm sein Antlitz zukehrte.

2. Da kam eine Wildgans zu ihm herabgeflogen und redete ihn an: „Wahrlieb!" — Er antwortete: „Erhabene?" —

3. „Ich will dir ein Viertel des Brahman künden, mein Lieber." — „Künde mir's, Erhabene!" — Da sagte die Wildgans zu ihm: „Das Feuer ist ein Sechzehntel, die Sonne ist ein Sechzehntel, der Mond ist ein Sechzehntel, der Blitz ist ein Sechzehntel. Aus diesen vier Sechzehnteln, mein Lieber, besteht das Viertel des Brahman, welches das Leuchtende heißt.

[1]) Es kann auch irgend ein anderer, gutfliegender Wasservogel gemeint sein.

4 Wer dies aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman so erkannt hat und es als das Leuchtende verehrt, der wird leuchtend in dieser Welt. Der erringt sich die leuchtenden Welten, der das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman so erkannt hat und es als das Leuchtende verehrt.

8, 1 Ein Tauchvogel wird dir ein weiteres Viertel künden."

Als der nächste Tag angebrochen war, trieb Wahrlieb die Kühe fort. Wo sie sich gegen Abend befanden, da zündete er ein Feuer an, pferchte die Kühe ein, legte Brennholz zu und setzte sich westlich von dem Feuer bei diesem nieder, indem er ihm sein Antlitz zukehrte.

2. Da kam ein *Tauchvogel* zu ihm herabgeflogen und redete ihn an: „Wahrlieb!" — Er antwortete: „Erhabener?" —

3 „Ich will dir ein Viertel des Brahman künden, mein Lieber." — „Künde mir's, Erhabener!" — Da sagte der Tauchvogel zu ihm: „Der Odem ist ein Sechzehntel, das Gesicht ist ein Sechzehntel, das Gehör ist ein Sechzehntel, das Denkvermögen ist ein Sechzehntel. Aus diesen vier Sechzehnteln, mein Lieber, besteht das Viertel des Brahman, welches das *Stützende* heißt.

4 Wer dies aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman so erkannt hat und es als das

Stutzende verehrt, der findet eine Stutze [= eine gesicherte Wohnstatte] in dieser Welt Der erringt sich die stutzenden Welten, der das aus vier Sechzehnteln bestehende Viertel des Brahman so erkannt hat und es als das Stutzende verehrt" —

9, 1 Wahrlieb langte in seines Lehrers Heimstätte an Da sagte sein Lehrer zu ihm „Wahrlieb!" — Wahrlieb erwiderte „Erhabener?" —

2 „Du strahlst ja, mein Lieber, als ob du das Brahman erkannt hättest Wer hat dich's denn gelehrt?" — Er antwortete „Menschen haben es nicht getan, sondern andere Wesen Doch erst, wenn der Erhabene mir es kundet, wird mein Wunsch erfullt sein

3 Denn von Lehrern, welche dem Erhabenen gleichen, hab ich vernommen, nur die Wissenschaft konne zum Besten [= *vollig zum Ziele*] *fuhren*,[1]) die *man* aus dem Munde seines Lehrers empfangen habe"

Da lehrte ihn der Lehrer denselben Stoff, und dabei ging nichts verloren, ging nichts verloren

V, 1

„Der Odem ist wichtiger als die ubrigen Lebensorgane (Sprache, Gesicht, Gehor, Denkvermogen)" diese Lehre *wird hier durch die Parabel vom Rangstreit der Lebens*organe vorgetragen, die sich in etwas abweichenden Fassungen auch B VI, 1 (= SchB XIV, 9, 2) und Kau II, 6 findet Aus dem King lu yi Siang, einer im Jahre 516 aus

---

[1]) Statt *prâpad* lese ich *prâpayed*

buddhistischen Sanskritquellen gefertigten chinesischen Kompilation, teilt Chavannes, 500 Contes, Band III, S 208 eine Erzahlung mit, in welcher die Parabel als Schalterzahlung erscheint Hier streiten sich die Geister der Füße, der Hande der Augen, der Ohren und der Sprache eines Mannes, welcher dem König Lowinnenmilch verschafft hat, wem von ihnen das großte Verdienst am Gelingen der schwierigen Aufgabe zukomme Die Sprache erweist durch eine Luge, welche ohne das Zeugnis eines Buddhistenmonchs, der den Streit der Organe mit angehort hat, den Inhaber der genannten funf Organe vernichtet hatte, ihre Überlegenheit. Es ist kaum nötig, auf die Geschichte von Menenius Agrippa zu verweisen (Livius II, 32 8), die mit unserer Erzahlung identisch ist Vgl auch Chauvin, BA III, S 34 Nr 32

1 Ôm! Wer den Obersten und den Trefflichsten kennt, der wird der Oberste und der Trefflichste Der Odem aber ist der Oberste und der Trefflichste

2 Wer den Besten kennt, der wird der Beste unter den Seinen Die Sprache aber ist der Beste

3 Wer die Grundlage kennt, der steht auf festem Grund in dieser Welt und in jener Der Gesichtssinn aber ist die Grundlage

4 Wer das Erlangen kennt, der erlangt alles, was er begehrt, ob es gottliche oder menschliche Dinge sind Das Gehör aber ist das Erlangen

5 Wer den Halt kennt, der wird ein Halt für die Seinen Das Denkvermogen aber ist der Halt

6. Nun stritten sich einst die Lebensorgane um den Vorrang, indem sie riefen: „Ich bin trefflicher!“ „Ich bin trefflicher!“

7. Darauf traten diese Lebensorgane vor Vater Pradschâ-pati [= „Herr der Schöpfung“, der Schöpfer] und sprachen: „Erhabener! Wer ist von uns der Trefflichste?“ Er gab ihnen zur Antwort: „Derjenige ist von euch der Trefflichste, nach dessen Austritt es sich zeigen würde, daß der Körper sich am allerübelsten befände.“

8. Da trat die Sprache aus. Nachdem sie ein Jahr lang draußen geblieben, kehrte sie zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich zu leben vermocht?“ — „Wie die Stummen, denn wir vermochten nicht zu sprechen. Aber wir atmeten wie sie mit dem Odem, wir sahen mit dem Gesicht, wir hörten mit dem Gehör, wir dachten mit dem Denkvermögen. So lebten wir.“ Da trat die Sprache wieder ein.

9. Darauf trat der Gesichtssinn aus. Nachdem er ein Jahr lang draußen geblieben, kehrte er zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich zu leben vermocht?“ — „Wie die Blinden, denn wir vermochten nicht zu sehen. Aber wir atmeten wie sie mit dem Odem, wir sprachen mit der Sprache, wir hörten mit dem Gehör, wir dachten mit dem Denkvermögen. So lebten wir.“ Da trat der Gesichtssinn wieder ein.

10. Darauf trat das Gehör aus. Nachdem es ein Jahr lang draußen geblieben, kehrte es zurück und

sprach „Wie habt ihr ohne mich zu leben vermocht?“ — „Wie die Tauben, denn wir vermochten nicht zu hören. Aber wir atmeten wie sie mit dem Odem, wir sprachen mit der Sprache, wir sahen mit dem Gesichtssinn, wir dachten mit dem Denkvermögen. So lebten wir.“ Da trat das Gehör wieder ein.

11. Darauf trat das Denkvermögen aus. Nachdem es ein Jahr lang draußen geblieben, kehrte es zurück und sprach: „Wie habt ihr ohne mich zu leben vermocht?“ — „Wie die Kinder [oder Einfältigen], denn wir vermochten nicht zu denken. Aber wir atmeten mit dem Odem, wir sprachen mit der Sprache, wir sahen mit dem Gesichtssinn, wir hörten mit dem Gehör. So lebten wir.“ Da trat das Denkvermögen wieder ein.

12. Darauf begehrte der Odem auszutreten. Aber da ging's etwa, wie wenn ein edles Roß die Pflöcke aus- und an sich reißt, an welche es mit den Füßen gefesselt ist. Genau so riß er alle übrigen Lebensorgane aus und an sich. Da stellten sie sich bittend um ihn und riefen: „Erhabener! Sei du der Trefflichste unter uns! Du bist es! Aber tritt nicht aus!“

13. Darauf sprach die Sprache zu ihm: „Wenn ich [bisher] der Beste bin, so bist [hinfort] du der Beste.“ Dann sprach das Gesicht zu ihm: „Wenn ich die Grundlage bin, so bist du die Grundlage.“

14. Dann sprach das Gehör zu ihm: „Wenn ich das Erlangen bin, so bist du das Erlangen.“ Dann

sprach das Denkvermögen zu ihm „Wenn ich der Halt bin, so bist du der Halt.“

15 Man sagt ja nicht „die Sprachen“ oder „die Gesichter“ oder „die Gehöre“ oder „die Denkvermögen“, sondern man sagt „die Lebensorgane“ [*prânâs* pl. = die Lebensorgane, *prânas* sing. = der Odem]. Denn in dem Odem sind sie alle beschlossen.[1])

2, 1 Da sagte er: „Was soll meine Nahrung sein?“ Sie sprachen: „Alles, was da lebt, bis zu den Hunden und bis zu den Vögeln.“ Darum ist dies die Nahrung [*anna*] des Hauchs [*ana*]. Denn Hauch [*ana*] ist eine deutliche [d. h. nicht mystische] Bezeichnung desselben. Wer nun dies weiß, für den gibt es nichts, was in ihm nicht Nahrung wäre.[2])

2. Darauf sprach er: „Was soll meine Kleidung sein?“ Sie sprachen: „Die Wasser.“[3]) Daher umgeben noch heute Leute, welche sich anschicken, zu essen, die Speise vorher und nachher mit Wassern.[4]) Damit bekommt er sein Kleid und bleibt nicht nackend.

V, 3

König Prawâhana teilt dem Brahmanen Gautama [= Uddâlaka] die Lehre mit, nach der 1. jene Welt, 2. das Gewitter, 3. die Erde, 4. der Mann, 5. das Weib Opferfeuer sind. In das erste opfern die Götter den Glauben, den

---

[1]) Wörtlich: „Denn der Odem ist sie alle.“ [2]) d. h. rituell unreine oder sonstige unpassende Speise verliert in ihm ihre Schädigung. [3]) = das Wasser; im Wêdischen steht immer der Plural. [4]) Durch Ausspülen des Mundes.

daraus entstehenden „König Sôma“ opfern sie in das zweite den daraus entstehenden Regen in das dritte, die daraus entstehende Nahrung in das vierte, den daraus entstehenden Samen in das fünfte, daraus entsteht die Leibesfrucht. Der so aus Feuer entstandene Mensch wird nach seinem Tod dem Feuer wieder übergeben, und wenn er diese Lehre gekannt und im dritten Lebensstadium gläubig im Walde gelebt hat, so gelangt er auf dem Götterpfad in das Brahman. Wer dagegen bis zu seinem Tode unter den Menschen weilt, Opfer darbringt und fromme Werke übt, gelangt auf dem Väterpfad [= dem Weg der Manen] in die Welt der Väter und aus dieser in den Mond, aus dem er und andere gleichartige Seelen stufenweise, zuletzt als Regen, wieder auf die Erde gelangen, wo sie als Pflanzen und Bäume aufgehen, und nur dann als Menschen wiedergeboren werden können, wenn sie sich, als Nahrung verzehrt, in einem Mann in Samen verwandelt haben. Ob man in höherer oder niederer Kaste oder als Tier wiedergeboren wird, hängt vermutlich vom Lebenswandel ab. Den Kleintieren [Insekten u. dgl.] sind Götterpfad wie Väterpfad versperrt.

Eine andere Fassung dieses Stückes, teils ausführlicher, teils weniger ausführlich und mit dem unsern, wie der Wortlaut zeigt, auf dieselbe Quelle zurückgehend, findet sich B. VI, 2 [Übersetzung bei Hillebrandt, Aus Brahmanas und Up., S. 67].

3, 1. Schwêtakêtu, der Enkel Arunas, begab sich in eine Versammlung der Pantschâler[1]. Dort sagte zu ihm [der König] Prawâhana, der Sohn des Dschîbala: „Hat dein Vater dich unterrichtet, Jüngling?“ — „Gewiß, Erhabener!“ —

---

[1]) Name eines arisch-indischen Volksstammes im Doab, n.-w. von Benares, zwischen Dschamnâ und Gangâ (Ganges).

2. „Weißt du, wohin die Lebewesen von hier aus wandern?“ — „Nein, Erhabener!“ — „Weißt du, auf welche Weise sie wieder zurückkehren?“ — „Nein, Erhabener!“ — „Weißt du, wo die beiden Wege, der Götterpfad nämlich und der Pfad der Väter, auseinandergehen?“ — „Nein, Erhabener!“

3. „Weißt du, wie es kommt, daß jene Welt sich nicht füllt?“ — „Nein, Erhabener!“ — „Weißt du, weshalb bei der fünften Opferspende die Gewässer mit Menschenstimme reden?“ — „Auch nicht, Erhabener!“ —

4. „Wie konntest du dich dann als unterrichtet bezeichnen? Wie durfte sich jemand unterrichtet nennen, der alle diese Dinge nicht kennt?“ —

Hitzig [oder bedrückt] ging Schwêtakêtu zu seinem Vater und sagte zu ihm: „Du hast behauptet, Erhabener, du habest mich unterrichtet, und hast es doch nicht getan!

5. Fünf Fragen hat ein Mann, der sich zur Kriegerkaste zählt,[1] an mich gerichtet und keine einzige von ihnen konnte ich ihm beantworten.“ — Sein Vater erwiderte: „Wie du sie mir mitgeteilt hast, muß ich sagen, daß ich von ihnen auch nicht eine zu beantworten weiß. Hätte ich sie gewußt, wie hätte ich sie dir nicht gekündet?“

1) Wörtlich: ‚Ein Verwandter der Kriegerkaste‘, mit wegwerfender Bedeutung: „ein elender Kschatrija“.

6 Da begab sich Gautama[1]) zum König. Als er dort ankam, nahm dieser ihn ehrenvoll auf. Am nächsten Morgen trat Gautama vor den König, der sich im Thronsaal befand. Der König sagte zu ihm: „Erhabener Gautama, erbitte du nach Wahl etwas von menschlichem Besitz!“ Gautama erwiderte: „Behalte den menschlichen Besitz nur für dich, König! Mir aber deute die Worte, welche du in Gegenwart meines jugendlichen Sohnes gesprochen!“

7 Da ward dem König unbehaglich. Er befahl ihm, sich noch eine geraume Weile bei ihm zu gedulden. Dann sagte er zu ihm: „Wie du mir, Gautama, gesagt hast, daß diese Wissenschaft in früherer Zeit bis auf dich herab nicht zu den Brahmanen gelangt ist, so ist es, und das ist der Grund dafür, daß die Herrschaft in allen Welten dem Kriegsadel zugefallen ist.

4, 1 Jene Welt, Gautama, ist ein Feuer. Die Sonne ist sein Brennholz, die Strahlen sind sein Rauch, der Tag ist seine Flamme, der Mond sind seine Kohlen, die Gestirne sind seine Funken.

2 Das ist das Feuer, in dem die Götter den Glauben opfern. Aus dieser Opfergabe entsteht König Sôma[2])

---

[1]) Nachkomme Gôtamas, Schvêtakêtus Vater. [2]) Die Pflanze, welche den Opfertrank (Unsterblichkeitstrank der Götter) liefert, und zugleich der Mond. Vgl. V, 10, 4.

5, 1 Pardschanja [= der Regengott, das Gewitter], Gautama, ist ein Feuer. Der Wind ist sein Brennholz, die Wolke ist sein Rauch, der Blitz ist seine Flamme, der Donnerkeil sind seine Kohlen, die Schloßen sind seine Funken.

2 Das ist das Feuer, in dem die Götter den König Sôma opfern. Aus dieser Opfergabe entsteht der Regen.

6, 1 Die Erde, Gautama, ist ein Feuer. Das Jahr ist sein Brennholz, der Raum ist sein Rauch, die Nacht ist seine Flamme, die Himmelsgegenden sind seine Kohlen, die Nebenhimmelsgegenden sind seine Funken.

2 Das ist das Feuer, in dem die Götter den Regen opfern. Aus dieser Opfergabe entsteht die Nahrung.

7, 1 Der Mann, Gautama, ist ein Feuer. Die Sprache ist sein Brennholz, der Odem ist sein Rauch, die Zunge ist seine Flamme, das Gesicht sind seine Kohlen, das Gehör sind seine Funken.

2 Das ist das Feuer, in dem die Götter die Nahrung opfern. Aus dieser Opfergabe entsteht der Same.

8, 1. Das Weib, Gautama, ist ein Feuer. Der Schoß ist sein Brennholz, daß sie einen mit Worten anlockt,[1]) das ist sein Rauch, das Geschlechtsteil ist seine Flamme, was man in ihm

[1]) Oder „daß man es mit Worten anlockt“.

tut, das sind seine Kohlen, die Wollustgefühle sind seine Funken

2 Das ist das Feuer, in dem die Götter den Samen opfern Aus dieser Opfergabe entsteht die Leibesfrucht

9, 1 So kommt es, daß bei der fünften Opferspende die Gewässer mit Menschenstimme reden Die Frucht des Leibes aber liegt, von der Eihaut umgeben, zehn oder neun Monate, oder wie lange es dauert, darinnen und wird dann geboren

2 Ist der Mensch geboren, so lebt er so lange, wie seine Lebensdauer reicht Wenn er dann gestorben ist, so trägt man ihn nach dem dafür bestimmten Ort, um ihn dem Feuer zu übergeben, aus dem er gekommen, aus dem er entstanden ist

10, 1 Diejenigen nun, die dies so wissen, und die dort im Walde den Glauben als die Kasteiung verehren, die gehen in die Flamme ein, aus der Flamme in den Tag, aus dem Tag in die Monatshälfte, in welcher der Mond zunimmt, aus der Monatshälfte des zunehmenden Mondes in die sechs Monate, in denen die Sonne nach Norden geht,

2 aus diesen Monaten in das Jahr, aus dem Jahr in die Sonne, aus der Sonne in den Mond, aus dem Mond in den Blitz Dort befindet sich eine nicht

menschliche Seele [*puruscho 'mânavas*] Die fuhrt sie ins Brahman Das ist der Weg, der der Pfad der Gotter heißt

3 Diejenigen dagegen, welche in Ortschaften Opfer und fromme Werke als Freigebigkeit verehren die gehen in den Rauch ein, aus dem Rauch in die Nacht, aus der Nacht in die andere Monatshalfte, aus der anderen Monatshalfte in die sechs Monate, in denen die Sonne nach Suden geht Diese gelangen nicht bis ins Jahr,

4 sondern aus den Monaten in die Welt der Vater, aus der Väterwelt in den Mond Der ist der Konig Sôma, der ist die Nahrung der Götter, den verzehren die Gotter

5 Dort bleiben sie, solange der Restbestand ihrer guten Werke anhalt Dann steigen sie, wie sie gekommen, auf demselben Wege wieder hinab in den Raum, aus dem Raum in den Wind Was zu Wind geworden, das wird zu Dunst was zu Dunst geworden, das wird zur Wolke,

6. was zur Wolke geworden, das wird zur Regenwolke und was zu dieser geworden, das strömt als Regen nieder Dann gehen jene auf der Erde als Reis und Gerste, als Kräuter und Baume, als Sesampflanzen und Bohnen auf Von da aber ist sehr schwer herauszukommen Denn nur wenn von allen denen, welche Nahrung verzehren, einer Samen ergießt, so kann,

wer sich im Zustande dieses Samens befindet,[1]) wiedergeboren werden.

7. Für diejenigen nun, die hier einen guten Wandel führen, ist Aussicht, daß sie vielleicht in einen guten Mutterleib eingehen, sei es in den einer Frau aus der Brahmanen- oder Kschatrija- oder Waischja-Kaste. Für diejenigen dagegen, die einen anrüchigen [wörtlich: übel stinkenden] Wandel führen, ist Aussicht, daß sie vielleicht in einen anrüchigen Mutterleib eingehen, etwa in den einer Hündin oder eines Schweins oder eines Tschandâlaweibs.[2])

8. Auf keinem dieser beiden Wege aber entstehen diese kleinen immer wiederkehrenden Wesen.[3]) Das ist der dritte Ort [des Kreislaufs der Geburten], bei dem es immer nur heißt: »Werde geboren und stirb!« Daher kommt es, daß sich jene Welt nicht füllt. Darum sei man bedacht, sich zu schützen. Darum heißt's in einer Strophe:

9. Wer Gold stiehlt, Branntwein trinkt, Brahmanen tötet,
Und wer das Eh'bett seines Lehrers aufsucht,

---

[1]) d. h. wer sich, als Nahrung aufgenommen, aus dieser in Samen verwandelt hat. *tadbhûya* = possessives Kompositum, *bhûya* im Sinne von *bhâva* wie in *amutrabhûva* Vs. 27, 9, *âtmabhûya* Ait. Âr. 2, 5, 1, *ekabhûya* Kau. III, 2 (S. 80, 1), *bhasmabhûya* Ravivarmabhûpa, Pradyumnâbhyudaya IV, 23b (S. 40), *devabhûya* Somamandira, Ratnapâlak. 301, *bhrngabhûya* Jinakîrti, Pâlagopâlakathâ 218. Anakoluther Relativsatz: Speyer, VSS. § 272, 2. Delbrück, Ai. S. § 276. 282. [2]) Es ist bezeichnend, daß die niedrige Kaste hinter den unreinen Tieren genannt wird. [3]) Insekten u. dgl.

Die vier Personen stürzen ins Verderben,
Als fünfter, wer mit ihnen Umgang pflegt.

10 Wer jedoch diese fünf Feuer kennt, der befleckt sich nicht mit Sünde selbst, mit Unheil, selbst wenn er mit ihnen Umgang pflegt. Rein und lauter bleibt und eine gute Welt erreicht, wer dies weiß, wer dies weiß.

VI, 1

Uddalaka belehrt seinen wissensstolzen Sohn Shvetaketu über das Ich, das Etwas [sat, wörtlich „das Seiende"], das sich überall in allen Wesen befindet und die Wahrheit ist: *tat tvam asi, Shvetaketo!* „Das bist du, Shvetaketu!" An die Lehre, daß man sich durch die Namen der Einzeldinge nicht über ihren Stoff täuschen lassen darf, knüpft er zunächst eine Schöpfungslehre (2, 1ff.), nach der im Anfang die Urgottheit, das Etwas, war, das ein einzelnes Ganzes bildete und aus sich die Wärme absonderte. Die Wärme sonderte das Wasser, dieses die Nahrung aus. Mit seinem Ich ging das Etwas in diese drei Gottheiten ein und sonderte jede nach Namen und Erscheinungsform. Die Erscheinungsform der Wärme ist rot, die des Wassers weiß, die der Nahrung schwarz. Diese drei Gottheiten gestaltete die Urgottheit dreifach, das heißt sie mischte sie miteinander, so daß Feuer, Sonne, Mond und Blitz entstanden, die keine einheitlichen Wesen, sondern alle, wie ihre Farben zeigen, Mischungen aus Wärme, Wasser und Nahrung sind (3, 4). Aber auch im Menschen gestalten sich diese drei Gottheiten dreifach, indem aus dem festen Bestandteil der Nahrung Kot, aus ihrem halbfesten Fleisch, aus ihrem feinen Denkvermögen wird, und sich die entsprechenden

Bestandteile des Wassers in Harn Blut und Odem die der Warme in Knochen, Mark und Sprache wandeln (5) Fur die feinsten Bestandteile wird das am Beispiel der entstehenden Butter erlautert (6), der Zusammenhang des Denkvermogens [hier = Gedachtnisses] mit der Nahrung und des Odems mit dem Wasser wird durch einen Hungerversuch erwiesen (7)

Im zweiten Teil (8 ff) wird an Beispielen und Versuchen die Natur dieses Etwas, des Lebens der Wahrheit [Wirklichkeit], des Ichs der Welt und der Einzelwesen dargetan, es ist „die Feinheit“, d h das Nichtbemerkbare, das doch in allem als das Wesentliche vorhanden ist und alles zur Einheit macht. Aus ihm werden verschiedene Naturerscheinungen erklart Schlaf (8, 1 f), Hunger (8, 3 f) Durst (8, 5 f), Tod (8 6) Bewußtlosigkeit im Tiefschlaf erlautert am Beispiel des Honigs (9) und der Flusse im Ozean (10), Fortdauer des Lebens beim Tod des Einzelwesens erlautert am Feigenbaum (11), Entstehung der Welt aus dem Unsichtbaren, erlautert am unsichtbaren Keim des Feigensamens (12) Vorhandensein des anscheinend Nichtvorhandenen in allem erlautert durch das im Wasser geloste Salz (13); Auffinden des Wegs zur Erlosung durch Belehrung und Verstand, erlautert am Verirrten (14), Erklarung der Bewußtlosigkeit vor dem Tod (15), Beweis der Wirksamkeit des Ichs das die Wahrheit ist, durch die Vorgange beim Gottesurteil (16)

1, 1 Schwêtakêtu war der Enkel des Aruna Zu ihm sprach sein Vater [1]) „Schwêtakêtu, beginne das Leben des Schulers! Denn in unserer Familie, lieber Sohn, gab es noch keinen, der nicht studiert und darum nur äußerlich der Brahmanenkaste angehort hatte“

[1]) Uddâlaka s VI, 8 1 = Gautama

6*

2 Schwetaketu, der damals zwölf Jahre alt war, begab sich zu einem Brahmanen in die Schule, und als er vierundzwanzig Jahre zählte, hatte er alle Wêden bemeistert war hochgemut hielt sich für einen Gelehrten und kehrte stolz ins Vaterhaus zurück

Da sagte sein Vater zu ihm „Lieber Sohn! Da du so hochgemut und stolz bist und dich für einen Gelehrten hältst, so hast du doch wohl auch den Lehrsatz erfragt

3 nach dem man wissen kann was man nicht studiert, nach dem man denken kann, was man noch nicht gedacht, und nach dem man erkennen kann, was man noch nicht erkannt hat?"

„Wie steht's mit diesem Lehrsatz, Erhabener?"

4. „Es steht mit ihm, lieber Sohn wie mit dem Ton Nach einem einzigen Klumpen desselben kann man alles erkennen, was aus Ton besteht Der Name [der einzelnen Erzeugnisse] ist nur ein Anhalt für die Sprache, eine Entstellung [des wahren Sachverhalts], in Wahrheit ist's nur Ton [oder „das Wahre ist nur der Ton"] [1])

5 Es steht mit ihm, lieber Sohn wie mit dem Kupfer Nach einer einzigen Kupferperle kann man alles erkennen was aus Kupfer besteht Der Name

[1]) Die Richtigkeit dieser von allen früheren Übersetzungen und Erklärungen abweichenden Übersetzung ergibt sich aus VI 4, 1 ff

ist nur ein Anhalt für die Sprache, eine Entstellung, in Wahrheit ist's nur Kupfer.

6. Es steht mit ihr, lieber Sohn, wie mit dem Eisen. Nach einer einzigen Nagelschere kann man alles erkennen, was aus Eisen besteht. Der Name ist nur ein Anhalt für die Sprache, eine Entstellung, in Wahrheit ist's nur Eisen.“

7. „Sicherlich haben meine erhabenen Lehrer[1]) davon nichts gewußt. Denn wenn sie es gewußt hätten, wie wäre es möglich, daß sie es mir nicht mitgeteilt hätten? So mögest du mir's künden, erhabener Vater!“

Der Vater sagte: „So sei es, lieber Sohn.

2, 1. Das Etwas [wörtlich: das Seiende], lieber Sohn, war im Anfang, und zwar allein, ohne ein Zweites. Einige lehren zwar, das Nichts [wörtlich: das Nichtseiende] sei im Anfang gewesen, und zwar allein, ohne ein Zweites, und aus diesem Nichts sei das Etwas entstanden.

2. Aber, lieber Sohn, wie wäre das möglich?“ — so sagte der Vater, „wie könnte aus dem, was nicht ist, etwas entstehen, was ist? So muß diese Welt also im Anfang ein Etwas gewesen sein, lieber Sohn, und zwar ein Einzelnes, ohne ein Zweites.

3. Dieses erwog: »Ich will mich vervielfältigen, ich will mich fortpflanzen.« Da sonderte es die Wärme aus sich aus. Diese Wärme erwog: »Ich will mich vervielfältigen, ich will mich fortpflanzen.« Da

1) Plural der Hochachtung, vgl. VI, 1, 2.

sonderte sie die Gewässer aus sich aus. Daher kommt es, daß der Mensch überall schwitzt, wo es warm ist. Denn dann entstehen Wassermassen eben aus der Wärme.

4. Diese Gewässer erwogen: Wir wollen uns vervielfältigen, wir wollen uns fortpflanzen. Da sonderten sie die Nahrung aus sich aus. Daher kommt es, daß überall, wo es regnet, Nahrung in Hülle und Fülle entsteht. Denn dann entstehen Nahrung und Nährstoffe eben aus den Wassermassen.

3, 1. [Alle Wesen nun haben nur drei Arten des Ursprungs, sie entstehen entweder aus dem Ei, oder aus dem Lebenden, oder aus einem Keim.] [1])

2. Da erwog jene Gottheit [2]): Wohlan! Ich will mit dem Leben, mit dem Ich in diese drei Gottheiten eingehen und will Namen und Erscheinungsformen [3]) sondern!

3. Jede von ihnen will ich dreifach gestalten. Da ging jene Gottheit in diese drei Gottheiten mit dem Leben, mit dem Ich ein und sonderte Namen und Erscheinungsformen.

4. Sie gestaltete jede von ihnen dreifach. Vernimm nun von mir, lieber Sohn, wie wirklich jede von diesen drei Gottheiten dreifach ist. —

4, 1. Was am Feuer die rote Erscheinungsform ist, das ist die Erscheinungsform der Wärme, was

---

[1]) Dieser Satz, der völlig außer dem Zusammenhang steht, ist offenbar ein Einschub. [2]) Das Etwas. [3]) *rūpa*, ‚Erscheinungsform', begreift Gestalt und Farbe in sich.

die weiße ist, das ist die Erscheinungsform der Gewässer,[1] was die schwarze ist, das ist die Erscheinungsform der Nahrung.[2] Das Feuer hat aufgehört, Feuer zu sein. Sein Name ist nur ein Anhalt für die Sprache, eine Entstellung, in Wahrheit sind's drei Erscheinungsformen [oder: das Wahre sind nur die drei Erscheinungsformen].

2. Was an der Sonne die rote Erscheinungsform ist, das ist die Erscheinungsform der Wärme, was die weiße ist, das ist die Erscheinungsform der Gewässer; was die schwarze ist, das ist die Erscheinungsform der Nahrung. Die Sonne hat aufgehört, Sonne zu sein. Ihr Name ist nur ein Anhalt für die Sprache, eine Entstellung, in Wahrheit sind's drei Erscheinungsformen [oder: das Wahre sind nur die drei Erscheinungsformen].

3. Was am Monde die rote Erscheinungsform ist, das ist die Erscheinungsform der Wärme, was die weiße ist, das ist die Erscheinungsform der Gewässer, was die schwarze ist, das ist die Erscheinungsform der Nahrung. Der Mond hat aufgehört, Mond zu sein. Sein Name ist nur ein Anhalt für die Sprache, eine Entstellung, in Wahrheit sind's drei Erscheinungsformen [oder: das Wahre sind nur die drei Erscheinungsformen].

4. Was am Blitze die rote Erscheinungsform ist, das ist die Erscheinungsform der Wärme, was die

[1] Aus dem Schaum geschlossen. [2] Wohl aus im Feuer geopferter Speise geschlossen.

weiße ist, das ist die Erscheinungsform des Gewässers; was die schwarze ist, das ist die Erscheinungsform der Nahrung. Der Blitz hat aufgehört, Blitz zu sein. Sein Name ist nur ein Anhalt für die Sprache, eine Entstellung, in Wahrheit sind's drei Erscheinungsformen [oder: das Wahre sind nur die drei Erscheinungsformen].

5. Das wußten die Brahmanen der Vorzeit, die große Häuser[1]) besaßen und hochgelehrt waren, wenn sie sagten: „Jetzt kann uns niemand mehr etwas noch nicht Gelehrtes, noch nicht Gedachtes, noch nicht Erkanntes kunden." Denn sie wußten es aus jenen [drei Erscheinungsformen des Feuers usw.].

6. Und was rot aussah, in dem erkannten sie die Erscheinungsform der Wärme, und was weiß aussah, in dem erkannten sie die Erscheinungsform des Gewässer; und was schwarz aussah, in dem erkannten sie die Erscheinungsform der Nahrung.

7. Und was ihnen vorher als erkannt erschienen war, darin erkannten sie nunmehr eine Vereinigung jener drei Gottheiten [nämlich der Wärme, des Wassers und der Nahrung].

Vernimm nun von mir, lieber Sohn, wie jede dieser drei Gottheiten sich dreifach gestaltet, wenn sie in den Menschen gelangt ist.

---

[1]) Oder „große Hallen". Da die brahmanischen Lehrer ihre Schüler in voller Kost und Wohnung hatten, so soll damit angedeutet werden, daß sie sehr viele Schüler hatten.

5, 1 Die genossene Nahrung verteilt sich dreifach, ihr festester Bestandteil wird zum Kot, ihr mittlerer zum Fleisch, ihr feinster zum Denkvermögen

2 Das getrunkene Wasser verteilt sich dreifach, sein festester Bestandteil wird zum Harn sein mittlerer zum Blut, sein feinster zum Odem

3 Die verzehrte Wärme verteilt sich dreifach ihr festester Bestandteil wird zum Knochen, ihr mittlerer zum Mark, ihr feinster zur Sprache [»Stimme«]

4 Denn aus Speise, lieber Sohn, besteht das Denkvermögen, aus Wasser der Odem, aus Wärme die Sprache“[1])

„Belehre mich weiter, erhabener Vater“ Der Vater sagte· „Es sei, lieber Sohn

6, 1 Wenn man saure Milch rührt, lieber Sohn, so steigt ihr feinster Bestandteil nach oben und wird zu Butter

2 Genau so verhält sich's mit der Nahrung, wenn man sie genießt, ihr feinster Bestandteil steigt nach oben und wird zum Denkvermögen

3 Der feinste Bestandteil des Wassers steigt, wenn man es trinkt, nach oben und wird zum Odem

4 Der feinste Bestandteil der Wärme steigt, wenn man sie genießt, nach oben und wird zur Sprache

---

[1]) Das mag aus dem als Rauch gedeuteten Hauch geschlossen sein, der in der Kälte sichtbar wird, und aus der Wärme des Hauchs

5. Denn aus Speise, lieber Sohn, besteht das Denkvermögen, aus Wasser der Odem, aus Wärme die Sprache.“

„Belehre mich weiter, erhabener Vater!“ Der Vater sagte: „Es sei, lieber Sohn!

7, 1. Aus sechzehn Teilen besteht der Mensch, lieber Sohn. Enthalte dich jetzt fünfzehn Tage der Nahrung; trinke aber Wasser, soviel dich gelüstet. Denn da der Odem aus Wasser besteht, so wird er dich nicht verlassen, wenn du trinkst.“

2. Da aß der Sohn fünfzehn Tage lang nichts; dann stellte er sich wieder beim Vater ein und fragte: „Was soll ich reden?“ Der Vater sprach: „Rigvêda-Strophen, lieber Sohn, Jadschus-Sprüche und Strophen des Samavêda.“ Da sagte der Sohn: „Es fallen mir keine ein, Erhabener.“

3. Da sagte sein Vater: „Damit verhält sich's, wie mit einem großen Feuer. Wenn von diesem nur noch eine Kohle von der Größe eines Leuchtkäfers übrig ist, so kann man damit nicht viel erhitzen. Genau so ist von deinen sechzehn Teilen, lieber Sohn, wohl nur noch einer übrig, und mit diesem kannst du dich jetzt nicht auf die Weden besinnen. Iß jetzt, dann sollst du von mir das Weitere erfahren.“

4. Da aß der Sohn und kam dann wieder zum Vater, und alles, was dieser ihn fragte, vermochte er ihm zu beantworten.

5 Der Vater sagte zu ihm „Es ist damit, lieber Sohn, wie mit der einen, leuchtkäfergroßen Kohle, die von dem mächtigen Feuer übriggeblieben war Dadurch, daß man Stroh auflegt, kann man sie wieder entflammen und kann dann mit ihr auch viel erhitzen

6 Genau so, lieber Sohn, war von deinen sechzehn Teilen nur noch ein Teil übrig Mit Speise genährt flammte er empor, und so kannst du dich jetzt durch ihn der Wêden entsinnen Denn aus Nahrung, lieber Sohn, besteht das Denkvermögen, aus Wasser der Odem, aus Wärme die Sprache“

Da begriff der Sohn diese Lehre; er begriff sie

8 1 Uddâlaka, der Sohn des Aruna, sagte zu seinem Sohne Schwêtaketu „Vernimm von mir, lieber Sohn, wie sich's mit dem Ende des Schlafs[1]) verhält Wenn man sagt, der Mensch schlafe, so ist er mit dem Etwas vereinigt, er ist in das eigene Ich eingegangen deshalb sagt man, er schlafe (*swapiti*), denn er ist in das eigene Ich eingegangen (*swam apîta*)

2 Es ist mit ihm wie mit einem Vogel, der an einen Faden gebunden ist Wenn dieser nach allen Himmelsrichtungen geflattert ist, ohne einen Ruhepunkt zu finden, so muß er deshalb an die Stelle fliegen, da er angebunden ist Genau so, lieber Sohn, fliegt das Denkvermögen [das Bewußtsein] nach allen Himmelsrichtungen, und da es keinen Ruhepunkt

1) = im Tiefschlaf (Komm)

9, 1. Es ist wie bei den Bienen, lieber Sohn. Sie tragen die Säfte von Bäumen zusammen, die an den verschiedensten Orten wachsen[1]) und bereiten daraus den Honig, indem sie sie zu einem Safte vereinigen.

2. Wie nun jene Einzelsäfte nicht mehr zu unterscheiden vermögen: „Ich bin der Saft dieses Baumes" — „Ich bin der Saft jenes Baumes", genau so wenig, lieber Sohn, weiß irgend eines der Wesen, wenn es in die Wahrheit[2]) [das Wirkliche] eingegangen, daß es dies getan hat.

3. Und wenn sie hier ein Tiger oder ein Löwe oder ein Wolf oder ein Eber oder ein Wurm oder eine Motte[3]) oder eine Bremse oder eine Mücke oder sonst etwas gewesen sind, so werden sie [am Ende des Tiefschlafs] wieder genau dasselbe.

4. Diese Feinheit nun bildet das Ich des Alls; *usw. wie VI, 8, 7*[4])

10, 1. Die Flüsse, lieber Sohn, fließen im Osten nach Osten und im Westen nach Westen, sie strömen von Meer zu Meer und werden selbst zum Meere. Wie sie dort nun selbst nicht mehr wissen: „Ich bin der Fluß", „ich bin der Fluß",

2. genau so wenig, lieber Sohn, *usw. wie 9, 2.*

3. Diese Feinheit nun bildet das Ich des Alls, *usw. wie VI, 8, 7.*

---

[1]) l. *nānātyānām.* [2]) Siehe VI, 16, 3. [3]) pataṅga, kann auch „Nachtfalter", „Heuschrecke" bedeuten. [4]) Im Text wird hier und im folgenden stets der ganze Abschnitt VI, 8, 7 wiederholt.

11, 1 Wenn jemand, lieber Sohn, in dieses mächtigen Baumes[1]) Wurzel hauen wollte, so würde dieser zwar Saft ausströmen, aber weiterleben. Wollte man in seine Mitte hauen, so würde er zwar Saft ausströmen, aber weiterleben. Wollte man in seinen obersten Wipfel hauen, so würde er zwar Saft ausströmen, aber weiterleben. Vom Leben, vom Ich völlig durchdrungen, lebhaft trinkend und fröhlich steht er da.

2 Verläßt aber einen seiner Äste das Leben, so verdorrt der Ast, verläßt es einen zweiten, so verdorrt auch er, verläßt es einen dritten, so verdorrt auch dieser, verläßt es den ganzen Baum, so muß der ganze Baum verdorren. Genau so, lieber Sohn, mußt du dir's vorstellen" — so sagte der Vater.

3 alles, aus dem hier das Leben weicht, stirbt, nicht aber stirbt das Leben.

Diese Feinheit nun bildet das Ich des Alls *usw wie VI, 8, 7*.

12, 1 „Hole mir von dort eine Njag-rôdha-Frucht!" — „Da ist sie, Erhabener!" — „Zerschneide sie!" — „Ich habe sie zerschnitten, Erhabener!" — „Was siehst du in ihr?" — „Ganz winzige Samenkörnchen, Erhabener!" — „Zerschneide eines von ihnen!" — „Ich habe es zerschnitten, Erhabener!" — „Was siehst du in ihm?" — „Gar nichts, Erhabener!"

---

1) Gemeint ist, wie sich aus 12, 1 ergibt, ein Njag rôdha, eine mächtige Luftwurzeln treibende Feigenart [Ficus indica].

2 Da sagte der Vater „Aus dieser Feinheit, lieber Sohn, die du nicht zu entdecken vermagst, ist dieser so gewaltig große Njag-rôdha-Baum entstanden

3 Verlaß dich drauf, lieber Sohn diese Feinheit bildet das Ich des Alls *usw wie VI, 8, 7.*

13, 1 Wirf dieses Stuck Salz ins Wasser und stell' dich morgen fruh wieder bei mir ein " Der Sohn tat wie ihm geheißen Da sagte sein Vater zu ihm „Geh und hole mir das Salz, welches du gestern abend ins Wasser geworfen hast " Der Sohn tastete nach ihm, vermochte es aber nicht zu finden

2 Es war wie verschwunden — „Wohlan! Schlurfe etwas Wasser vom Rande! Wie ist's?" — „Salzig " — „Schlurfe aus der Mitte Wie ist's?" — „Salzig " — „Schlurfe vom andern Rande Wie ist's?" — „Salzig " — „Gieße es aus und setze dich dann zu mir!" Der Sohn tat, wie ihm geheißen „Es ist noch immer vorhanden "[1])

Da sagte der Vater zu ihm „Obwohl also hier das Etwas vorhanden ist, lieber Sohn, vermagst du

---

[1]) Diese im Wortlaut vollig eindeutige Stelle ist von allen mir zuganglichen Erklarern und Übersetzern nicht verstanden worden Vater und Sohn sitzen im Freien, natürlich im Schatten Der Sohn gießt das Wasser etwa auf eine sonnenbestrahlte Steinplatte und setzt sich dann wieder zum Vater in den Schatten Da es rasch verdunstet so kommt das Salz wieder zum Vorschein Daher die Bemerkung des Sohnes „Es ist noch immer vorhanden", und die sich anschließenden Worte des Vaters

es nicht zu gewahren, und doch ist es auch hier bestimmt vorhanden.

3. Diese Feinheit nun bildet das Ich des Alls *usw. wie VI, 8, 7.*

14. 1. Damit verhält sich's, wie mit einem Manne, den man mit verbundenen Augen aus dem Lande der Gandhârer[1]) hierher führen und dann in menschenleerer Gegend freigeben wollte. Er würde nach Osten oder nach Norden oder nach Süden oder nach Westen wie [ein] vom Winde getrieben[es Blatt] umherirren, da er mit verbundenen Augen hergebracht und mit verbundenen Augen freigelassen worden.

2. Würde man ihm aber die Binde abnehmen und ihm dann sagen: »In dieser Richtung liegt das Land der Gandhârer; geh in dieser Richtung!«, so würde er sich, wenn er gelehrt[2]) und klug wäre, von Ort zu Ort durchfragen und so wirklich ins Land der Gandhârer gelangen.

Genau so weiß hier ein Mann, dem ein Lehrer zur Verfügung steht: »Dieser Zustand [der Unwissenheit] dauert nur so lange,[3]) bis ich erlöst werde, dann aber werde ich mein Ziel erreichen.«

3. Diese Feinheit nun bildet das Ich des Alls, *usw. wie VI, 8, 7.*

---

[1]) Im heutigen Distrikt Peschawar (N.-W.-Indien). [2]) Also auch in der Erdkunde bewandert. [3]) Siehe Böhtlingk, BKSGW 49, 90.

15, 1 Um einen Mann, der in der Fieberhitze liegt, scharen sich seine Verwandten und fragen ihn »Erkennst du mich?« »Erkennst du mich?« Solange nun seine Sprache nicht in sein Denkvermögen, sein Denkvermögen nicht in seinen Odem, sein Odem nicht in seine Wärme, seine Wärme nicht in die höchste Gottheit eingegangen ist, erkennt er sie.

2 Sobald aber seine Sprache in das Denkvermögen, sein Denkvermögen in den Odem, sein Odem in seine Wärme, seine Wärme in die höchste Gottheit eingeht, erkennt er seine Verwandten nicht mehr.

3 Diese Feinheit nun bildet das Ich des Alls, *usw. wie VI, 8, 7.*

16, 1 Oder lieber Sohn, die Leute bringen einen Mann daher, den sie mit ihren Händen gepackt haben, und rufen: »Er hat geraubt! Er hat gestohlen! Glüht ihm die Axt!« Ist er nun der Täter, so macht er sich dadurch zum Lügner. Durch seine verlogene Aussage hüllt er sich in Lüge, und wenn er darum die geglühte Axt entgegennimmt, so verbrennt er sich und wird hingerichtet.

2 Ist er dagegen nicht der Täter, so erweist er dadurch, daß er die Wahrheit gesprochen. Durch seine wahre Aussage hüllt er sich in Wahrheit, und wenn er darum die geglühte Axt entgegennimmt, so verbrennt er sich nicht und wird freigelassen.

3 Wie dies nun nicht zuläßt, daß er sich bei dieser Gelegenheit verbrennt, so ist es das, was das

Ich dieses Alls bildet es ist die Wahrheit [das Wirkliche], es ist das Ich, *das bist du Schwetaketu*"

Da begriff der Sohn diese Lehre, er begriff sie

VIII, 7

Der Schopfer (Pradschâpati) erklart, wer das Ich erkannt habe, dem seien alle Welten und Wunsche erreichbar. Da senden die Gotter Indra, die Damonen Wirôtschana als Schuler zu ihm, um von ihm uber das Ich aufgeklart zu werden und so die Herrschaft zu erlangen. Pradschâpati erklart die *Seele im Auge* fur „das Ich, das Unsterbliche, das allen Gefahren Entruckte, das Brahman" sie sei gleich der im Wasser und im Spiegel erscheinenden. Wirôtschana teilt dies Geheimnis den Asura mit, Indra beruhigt sich nicht, sondern bittet um weitere Aufklärung und erhalt nacheinander die Auskunfte, das Ich sei 2 *das, was im Traume umherstreift*", 3 *der Zustand des Tiefschlafs*. In diesem erhebt sich die Seele in ihrer hochsten, ureigensten Gestalt nach dem *hochsten Licht* — dem Ich — und geht in dieses ein, wahrend nur der Odem im Korper zuruckbleibt und ihn indessen am Leben erhalt. Die Seele ist das, was kraft eigenen Entschlusses die Lebensorgane regiert, sie sind nicht selbst Seele, sondern nur Werkzeuge derselben.

7, 1 „Das Ich, welches alles Leiden abgestoßen hat, das nicht altert noch stirbt, weder Kummer noch Hunger und Durst empfindet, dessen Wunsche und Vorstellungen [oder Absichten] auf die Wahrheit [oder Wirklichkeit] gerichtet sind, *das* muß man suchen, *das* zu erkennen begehren. Wer dieses Ich

7*

aufgefunden hat und durchschaut, dem sind alle Welten und alle Wünsche erreichbar." — Also sprach der Herr der Schöpfung.

2. Das erfuhren die Götter wie die Asura.[1] Sie sprachen: „Wohlan, lasset uns dieses Ich aufsuchen, durch dessen Auffindung man alle Welten und aller Wünsche Erfüllung erreicht!" Von den Göttern machte sich da Indra, von den Asura Wirotschana auf den Weg. Ohne sich zu verständigen, nahmen sie Brennholz[2] in die Hand und begaben sich zum Herrn der Schöpfung.

3. Zweiunddreißig Jahre lang führten sie das Leben der Brahmanenschüler.[3] Da sagte der Herr der Schöpfung zu ihnen: „In welcher Absicht weilt ihr hier?" — Beide gaben zur Antwort: „Man erzählt, der Erhabene habe gesagt: ‚Das Ich, welches alles Leiden *usw. § 1 bis* und alle Wünsche erreichbar.' So weilen wir denn hier, dieses Ich zu suchen."

4. Da sagte der Herr der Schöpfung zu ihnen:
„Die Seele [*puruscha*], die hier im Auge sichtbar ist, die ist das Ich. Das ist das Unsterbliche, das allen Gefahren Entrückte, das das Brahman." Also sagte er. Darauf sie: „Was für eine Seele, Erhabener, ist denn diejenige, die da deutlich in allen Gewässern und da im Spiegel erscheint?" Der Herr der Schöpfung

[1]) Die den Göttern feindlichen höheren Wesen, etwa Titanen oder „Dämonen". Im alten Weda heißt das Wort „Gott".
[2]) Siehe oben S. 66, Anm. 2. [3]) d. h. sie dienten ihm in jeder Weise, wie es die Satzung erheischte.

sagte „Es ist eine und dieselbe Seele, die in all dem Genannten deutlich zu sehen ist.“

8, 1. „Betrachtet euch in einer Schussel und meldet mir, was ihr von euch darinnen nicht genau erkennt!“

Da sahen sie in eine Schussel, und der Herr der Schopfung fragte sie: „Was gewahret ihr?“

Sie antworteten: „Wir sehen uns hier vollstandig, Erhabener, genau entsprechend bis auf die Korperhaarchen, bis auf die Nagel.“

2. Der Herr der Schopfung sagte zu ihnen: „Schon! Nun schmuckt euch einmal, zieht schone Kleider an, richtet euch ordentlich her[1]) und seht in die Schussel.“

Sie schmuckten sich, zogen schone Kleider an, richteten sich ordentlich her und sahen in die Schussel. Da sagte der Herr der Schopfung zu ihnen: „Was gewahret ihr?“

3. Sie erwiderten: „Genau so wie wir hier sind, Erhabener, schon geschmuckt, schön angezogen, ordentlich hergerichtet, genau so sind diese beiden [Spiegelbilder] schön geschmuckt, schon gekleidet, ordentlich hergerichtet.“

„Das ist das Ich — sprach der Herr der Schopfung —, das ist das Unsterbliche, das allen Gefahren Entruckte, das das Brahman.“

---

[1]) Der Sanskritkommentar bezieht dies auf das Beschneiden der Nägel und der Korperhaarchen!

Da beruhigte sich der beiden Herz, und sie gingen von dannen.

4. Der Herr der Schöpfung blickte ihnen nach und sprach: „Da gehen sie beide hin, ohne das Ich erfaßt, ohne es aufgefunden zu haben. Diejenigen, welche nur diesen Teil des Geheimnisses [Upanischad] erfahren — ob es die Götter oder die Asura sind —, die werden unterliegen."

Beruhigten Herzens begab sich nun Wirotschana zu den Asura und kündete ihnen dieses Geheimnis, indem er sagte: „Das Ich muß man hier verherrlichen, dem Ich dienen. Nur wer das Ich verherrlicht und ihm dient, der erwirbt sich beide Welten, diese sowohl als jene."

5. Daher kommt es auch, daß man noch heute hier von einem Menschen, welcher keine Almosen spendet, welcher ungläubig ist und keine Opfer bringt, sagt: „Er ist leider ein Âsura!"[1] Denn dieses Geheimnis [Upanischad] ist das der Asura. Sie bestatten den Leichnam mit Quark,[2] mit einem Gewand und mit Schmuck und ähnlichen Dingen, weil sie dadurch jene Welt für ihn zu erringen wähnen.

---

[1]) *âsura*, ‚einer der zu den Asura gehört, es mit ihnen hält, ihnen dient' = Ketzer. [2]) So nach Böhtlingks Besserung. Deußens „Plunder" als Übersetzung von *bhikṣâ* „Almosen", wie der Text unverständlich hat, ist ganz unmöglich. Es wird hier die Bestattungsart der „Ketzer", d. h. der nicht brahmanischen Inder, gegenüber der Leichenverbrennung nach brahmanischem Ritus verurteilt.

9, 1 Indra dagegen kam, noch ehe er zu den Göttern gelangte, dieses Bedenken

„Genau so, wie das Ich in diesem Leib schön geschmückt, schön gekleidet und ordentlich hergerichtet ist, wenn er es ist, so muß es auch blind, lahm und verstummelt sein, wenn er es ist, und geht er zugrunde, so muß es mit ihm zugrunde gehen Ich sehe nicht ein, was damit gewonnen ist“

2 So nahm er denn wieder Feuerholz in die Hand und kehrte um Der Herr der Schopfung sagte zu ihm „Du zogst doch mit Virôtschana beruhigten Herzens von dannen, Gabenspender![1] Und nun kommst du wieder Wonach steht dein Begehr?“ Indra sprach „Genau so, wie das Ich *usw wie § 1 bis* gewonnen ist“

3 Der Herr der Schopfung sagte „Genau so ist freilich das Ich, Spender der Gaben! Ich will dir aber weitere Aufklarung uber dasselbe geben Bleibe weitere zweiunddreißig Jahre hier“ Da blieb er weitere zweiunddreißig Jahre bei ihm Darauf sagte der Herr der Schöpfung

10, 1 „Was im Schlafe [d i beim Traume] frohlich umherstreift, das ist das Ich Das ist das Unsterbliche, das allen Gefahren Entruckte, das das Brahman“ Da ging Indra beruhigten Herzens von dannen Bevor er aber zu den Göttern gelangte, kam ihm dieses Bedenken

---

[1]) Maghavant, Beiname Indras

„Wenn auch bei blindem oder lahmem Leib das Ich nicht blind oder lahm ist und das Ich nicht an des Körpers Gebrechen leidet,

2. wenn das Ich nicht getötet wird, obwohl man den Leib tötet, und wenn es bei Lahmheit des Leibes nicht lahm ist, so hat man doch [im Traume] die Vorstellung, als ob es getötet, als ob es bedrängt würde, als ob man widrige Nachrichten empfinge, ja als ob man weine. Ich sehe nicht ein, was damit gewonnen ist."

3. Er nahm wieder Feuerholz in die Hand und kehrte um. Der Herr der Schöpfung sagte zu ihm: „Du zogst doch beruhigten Herzens von dannen, Gabenspender. Und nun kommst du wieder. Wonach steht dein Begehr?" Indra sprach: „Wenn auch bei blindem oder lahmem Leib, Erhabener, das Ich nicht blind oder lahm ist und das Ich nicht an des Körpers Gebrechen leidet,

4. wenn *usw. wie § 2 bis* gewonnen ist."

5. Der Herr der Schöpfung sagte: „Genau so ist freilich das Ich, Spender der Gaben! *usw. wie 9, 3 bis* der Schöpfung."

11, 1. „Wenn man eingeschlafen ist, ganz einheitlich ist,[1]) ganz ruhig liegt und nichts von einem Traume merkt, das ist das Ich." So sprach er. „Das ist das Unsterbliche, das Furchtlose, das das Brahman."

[1]) Wenn sich also alle Lebensorgane in den Odem zurückgezogen haben.

Da ging Indra beruhigten Herzens von dannen. Bevor er aber zu den Göttern gelangte, kam ihm dieses Bedenken: „Ein solcher Schläfer kennt aber doch dann sich selbst nicht und weiß nicht: wer er ist, und ebensowenig weiß er etwas von allen den übrigen Geschöpfen. Er ist völlig verschwunden. Ich sehe nicht ein, was damit gewonnen ist."

2. Er nahm wieder Feuerholz in die Hand und kehrte um. Der Herr der Schöpfung sagte zu ihm: „Du zogst doch beruhigten Herzens von dannen, Gabenspender. Und nun kommst du wieder. Wonach steht dein Begehr?" Indra sprach: „Ein solcher *usw. wie 11, 1 bis* gewonnen ist."

3. Der Herr der Schöpfung sagte: „Genau so ist freilich das Ich, Spender der Gaben. Ich will dir aber weitere Aufklärung über dasselbe geben, und dann nicht wieder: dies sei das letzte Mal[1]). Bleibe noch weitere fünf Jahre hier!" Da blieb er weitere fünf Jahre bei ihm. Mit ihnen wurden hundertein Jahre voll[2]). Das meint man, wenn man sagt: „Hundertein Jahr hat der Gabenspender als Schüler beim Herrn der Schöpfung geweilt."

Darauf sagte der Herr der Schöpfung zu ihm:

12, 1. „Dieser sterbliche Leib, o Gabenspender, ist vom Tod umfangen. Er ist die Wohnung des un-

---

[1]) Wörtlich: „und nicht bei anderer Gelegenheit [oder Zeit] als bei dieser". [2]) 100 Jahre würden Unglück bedeuten, da die Zahl mit einer Null endigt.

sterblichen, körperlosen Ichs. Wer aber einen Leib besitzt, den umfängt Angenehmes und Widriges. Denn eben weil er einen Körper hat, vermag er Angenehmes und Widriges nicht abzuwehren. Wer aber keinen Leib besitzt, den kann nichts Angenehmes und nichts Widriges berühren.

2. Körperlos ist der Wind, die Wolke, der Blitz, der Donner: sie alle sind körperlos. Sie erheben sich aus jenem Raum, gelangen ins höchste Licht und nehmen da ein jegliches seine wahre Gestalt an,

3. genau so erhebt sich die vollkommene Ruhe [d. h. die Seele während des Tiefschlafs] aus diesem Leib, geht ein in das höchste Licht und nimmt ihre eigene [d. i. eigentlichste] Erscheinungsform an. Das ist die vollkommenste Seele [*uttamapuruschas*]. Sie wandelt dort umher, lachend und spielend und sich erfreuend, mit Frauen oder Wagen oder Verwandten, und hat keine Erinnerung mehr an ihr Anhängsel, den Leib.[1] Und genau so, wie ein Zugtier an den Wagen, so bleibt der Atem an den Leib gespannt.

4. Wenn nun der Gesichtssinn spähend am Raume haftet, so ist das die Seele im Auge, der Gesichtssinn ist nur das Werkzeug zum Sehen. Und der den Entschluß faßt: »Das will ich riechen«, das ist das Ich, die Nase ist nur das Werkzeug zum Riechen,

---

[1] Dieser Satz ist offenbar Zusatz, denn die vollkommene Ruhe (*samprasâda*) ist sonst (vgl. 11, 1) der traumlose Zustand.

und der den Entschluß faßt »Das will ich reden« das ist das Ich die Sprache ist nur das Werkzeug zum Sprechen Und der den Entschluß faßt »Das will ich hören« das ist das Ich das Gehör ist nur das Werkzeug zum Hören

5 Und der den Entschluß faßt »Das will ich denken«, das ist das Ich, und das Denkorgan ist sein göttliches Gesicht Mit diesem göttlichen Gesicht aber, mit dem Denkorgan, sieht das Ich [oder der Mensch] alles, was es begehrt und freut sich an ihm

6 Die Götter aber in des Brahman Welt nahen verehrend diesem Ich Deshalb sind alle Welten ihnen beschert und die Erfüllungen aller Wünsche Und so gelangt in alle Welten und zur Erfüllung aller Wünsche, wer dieses Ich auffindet und erkennt "

Also sprach der Herr der Geschöpfe, sprach der Herr der Geschöpfe

---

BRIHADÂRANJAKA-UPANISCHAD

Die Brihad-âranjaka-Upanischad gehört zum weißen Jadschurwêda und bildet einen Bestandteil des berühmten „Brâhmanas der hundert Pfade“ (Schata-patha-brâhmana) X, 6, 4 f. und XIV, 4, 1 bis zum Schluß, welches in den beiden wenig abweichenden Fassungen der Kânwa- und der Mâdhjandina-Schule vorliegt. Böhtlingks Ausgabe und Übersetzung unserer Upanischad gibt den Text der letzteren, wir schließen uns mit den übrigen Ausgaben dem Kânwa-Texte an, der mindestens an vielen Stellen ursprünglicher ist. Die Upanischad zerfällt schon rein äußerlich in drei Teile: das Madhu-kândam („Abschnitt vom Honig“, so genannt nach II, 5, einem Kapitel, in welchem Erde, Gewässer, Feuer, Wind, Sonne, Himmelsgegenden, Mond, Blitz, Donner, Raum, Satzung, Wahrheit, Menschheit und das Ich als der Honig der Wesen betrachtet werden), Buch I und II = Sch. B. X, 6, 4 f. und XIV, 4, 1—XIV, 5, 5; das Jâdschnawalkîjam kândam („Abschnitt von Jâdschnawalkja“, nach dem gelehrten Brahmanen Jâdschnawalkja, welcher in den vier Gesprächen, die dieser Abschnitt enthält, die Hauptrolle spielt), III und IV = Sch. B. XIV, 6, 1—XIV, 7, 3, und das Khila-kândam („Abschnitt der Zusätze“), V und VI = Sch. B. XIV, 8, 1 — zum Schluß XIV, 9, 4. Jeder dieser Abschnitte hat an seinem Ende eine lange Lehrerliste, von denen die am Ende des Ganzen sich allerdings auf die Hymnensammlung (Wâdschasanêji-Samhitâ) und auf das Schatapatha-Brâhmana einschließlich der Upanischad bezieht. In der Kânwa-Fassung ist am Ende noch eine kürzere Lehrerliste angehängt, welche an ihrer richtigen Stelle in der Mâdhjandina-Fassung Sch. B. X, 6, 5, 9 erscheint, also am Ende des Anfangsteils der Upa-

nischad, der im Sch B im zehnten Buche steht und von dem größten Teil der Upanischad getrennt ist Das berühmte Gespräch zwischen Jâdschnawalkja und Maitrêjî findet sich in etwas abweichender Form im ersten wie im zweiten Abschnitt II 4 = Sch B XIV 5, 4 und IV, 5 = Sch B IV, 7, 3 wobei die zweite Fassung im ganzen weniger ursprünglich ist Es liegt uns also in dieser Upanischad eine Sammlung von Lehrtexten verschiedener Zeiten und verschiedener Herkunft nicht das Werk eines einzelnen Mannes vor Der beschränkte Raum gestattet uns leider, wie bei der Tschhândôgja-Upanischad, nur eine kleine Auswahl

II, 4

Im Begriffe das Leben des Hausvaters aufzugeben und als Asket in den Wald zu ziehen, hinterläßt Jâdschnawalkja seiner Gattin Maitrêjî auf deren Bitte nicht seine *weltlichen*, sondern seine *geistigen* Schätze, indem er sie über das Ich belehrt Die ganze Welt und alle ihre Geschöpfe sind das Ich An den Beispielen der Trommel, des Muschelhorns und der Laute wird gezeigt daß man die *Ursache*, also das Ich, fassen muß, um die Wirkungen [die Einzelerscheinungen] zu fassen Vom Ich gehen wie getrennte Rauchsäulen von einem Feuer alle Wêden und alle Wissenschaften aus, alles aber sammelt sich auch wiederum im Ich, wie Sinneseindrücke, psychische Vorgänge und geistige Schöpfungen in den entsprechenden Organen Es durchdringt alles wie Salz das Wasser *Es ist eine end- und uferlose aus Erkenntnis bestehende Masse*, die in den irdischen Wesen in die Erscheinung tritt und als Einzelseele beim Tode mit ihnen wieder vergeht *Denn da dann die Einzelseele in der Weltseele dem Ich aufgeht und dies eine alles umfassende, unbegrenzte aus Erkenntnis bestehende Masse ist, außer der nichts vorhanden*

ist, so ruht ihr Erkenntnisvermögen aus Mangel an Objekten Als Einzelseele dagegen vermag das Ich zu erkennen, da es sich dann in einer Umgebung von Einzelwesen befindet also Erkenntnisobjekte in Menge vorhanden sind — Eine etwas abweichende Fassung desselben Gesprächs findet sich B IV, 5

1 „Maitreji!“ — also sprach Jadschnawalkja — „Ich stehe im Begriffe, diesen Ort zu verlassen[1]) Wohlan, so laß mich meine Güter teilen zwischen dir und dieser Katjajanî!“[2])

2 Da sagte Maitreji „Wenn jetzt, erhabener Mann, diese ganze Erde mit Gütern für mich gefüllt wäre, würde ich dadurch unsterblich sein?“

„Nein!“ — erwiderte ihr Jadschnawalkja — „Dein Leben würde genau dem Leben der Bemittelten gleichen, die Unsterblichkeit aber darf niemand erhoffen auf Grund seines Besitzes“

3 Maitreji sprach „Was sollte ich mit etwas anfangen, durch das ich nicht unsterblich werden könnte? Was du weißt, das künde mir, Erhabener!“

4 Jadschnawalkja sagte „Ich hatte dich immer lieb; Maitreji, kein Wunder, daß du auch jetzt redest, was mir lieb ist Komm, setz dich! Ich will dir's verkünden Du aber merke hübsch auf, während ich dir's erkläre“

---

[1]) Um das Leben als Hausvater aufzugeben und als Asket im Walde zu wohnen [2]) seiner andern Gemahlin

5 Er sprach „Nicht des Gatten wegen liebt man seinen Gatten, sondern des Ichs wegen Nicht der Gattin wegen liebt man seine Gattin, sondern des Ichs wegen Nicht der Söhne wegen liebt man seine Söhne, sondern des Ichs wegen Nicht des Besitzes wegen liebt man seinen Besitz, sondern des Ichs wegen Nicht des Brahman[1]) wegen liebt man das Brahman, sondern des Ichs wegen Nicht des Kschattra[2]) wegen liebt man das Kschattra, sondern des Ichs wegen Nicht der Welten wegen liebt man die Welten, sondern des Ichs wegen Nicht der Götter wegen liebt man die Götter, sondern des Ichs wegen Nicht der Geschöpfe wegen liebt man die Geschöpfe, sondern des Ichs wegen Nicht des Alls wegen liebt man das All, sondern des Ichs wegen

Darum muß man nach dem Ich spähen, nach dem Ich horchen, muß das Ich denken und muß auf das Ich merken, Maitrêjî, denn wenn man das Ich erspäht und gehört und gedacht und erkannt hat, so hat man das All erkannt

6 Das Brahman hat den ausgestoßen, der das Brahman in etwas anderm sucht, als im Ich Das Kschattra hat den ausgestoßen der das Kschattra in etwas anderm sucht, als im Ich Die Welten haben den ausgestoßen, der die Welten in etwas anderm sucht, als im Ich Die Götter haben den ausgestoßen,

---

[1]) = das Brahmanentum [2]) = das Kschatrijatum, das Wesen des Kriegsadels Kriegertum

der die Götter in etwas anderm sucht als im Ich. Die Geschöpfe haben den ausgestoßen, der die Geschöpfe in etwas anderm sucht, als im Ich. Das All hat den ausgestoßen, der das All in etwas anderm sucht, als im Ich.[1]

Denn dieses Brahman, dieses Kschattra, diese Welten, diese Götter, diese Geschöpfe, dieses All sind dasselbe wie das Ich.

7. Mit ihm ist's wie mit der Trommel. Wird sie gerührt, so vermöchte niemand die von ihr ausgehenden Töne zu fassen. Faßt man aber die Trommel oder den Trommler, so hat man auch den Ton gefaßt.

8. Mit ihm ist's wie mit dem Muschelhorn. Wird es geblasen, so vermöchte niemand die von ihm ausgehenden Töne zu fassen. Faßt man aber das Muschelhorn oder seinen Bläser, so hat man auch den Ton gefaßt.

9. Mit ihm ist's wie mit der Laute. Wird sie gespielt, so vermöchte niemand die von ihr ausgehenden Töne zu fassen. Faßt man aber die Laute oder ihren Spieler, so hat man auch den Ton gefaßt.

10. Mit ihm ist's wie mit einem Feuer, das man mit feuchten Scheiten angelegt hat. Die Rauchsäulen steigen getrennt aus ihm empor. Genau so haucht jenes gewaltige Wesen [das Ich] den Rigwêda, den

---

[1] d. h. wer diese Lehre nicht erkannt hat, der fühlt sich überall isoliert, fühlt sich der gesamten Umgebung gegenüber als Einzelwesen.

Jadschurwêda, den Samawêda, die Atharwan und Angiras,[1]) die Sammlung der Sagen [Itihâsa], die Geschichte [Purâna],[2]) die Wissenschaften und die Geheimlehren [Upanischad], die Lehrgedichte,[3]) die Sûtra[4]) die Nachkommentare[5]) und die Kommentare aus. Sie alle sind nur von ihm ausströmende Hauche.

11. Alle diese Gewässer sammeln sich im Meere; ebenso sammeln sich alle Tastempfindungen auf der Haut, alle Geschmacksempfindungen auf der Zunge, alle Gerüche in den Nasenlöchern, alle Erscheinungsformen im Gesichtssinn, alle Töne im Gehör, alle Vorstellungen im Denkvermögen, alle Wissenschaften im Herzen, alle Hantierungen in den Händen, alle Wollustempfindungen im Geschlechtsteil, alle Ausscheidungen im After, alle Wege in den Füßen, alle Wêden in der Sprache. Ebenso verhält sich's mit dem Ich.

12. Mit ihm ist's wie mit einem Salzstück, welches man ins Wasser geworfen hat. Es löst sich in dem

---

1) Namen von Priestergeschlechtern und die Sammlung ihnen zugeschriebener Lieder (namentlich Zauberliedern), die bei häuslichen Zeremonien verwendet wurden und später als einheitliche Sammlung Atharwawêda heißen. 2) Offenbar die Vorläufer der später so genannten religiösen Epen, deren Inhalt teils kosmogonisch, teils historisch, teils legendenhaft ist oder sein soll. 3) *Schlôka*, besser wäre vielleicht „Lehrstrophen". Es sind didaktische Strophen oder Strophenreihen gemeint, wie sie in den Upanischaden oft zur Beglaubigung oder zur besseren Erläuterung einer Lehre angeführt werden. 4) Sûtra sind in knappstem Stil gehaltene Lehrbücher des Rechts, der häuslichen und der öffentlichen Feiern, Zeremonien und Opfer und anderer als wissenschaftlich geltender Gegenstände. 5) Ursprünglich wohl Kommentare, die bereits vorhandene weiter ausführen, dann = ausführliche Erläuterungen; vgl. Tschh. VIII, 11, 3.

Wasser auf, und niemand vermöchte es wieder herauszunehmen. Aber wo man auch aus dem Wasser schöpfen mag, da ist es salzig.

Genau so ist's mit diesem gewaltigen Wesen. Es ist endlos und uferlos, lediglich eine aus Erkenntnis bestehende Masse. Es erhebt sich aus den irdischen Wesen und schwindet wieder mit ihnen.[1] Denn nach dem Tode hat man kein Bewußtsein mehr. Das ist's, was ich zu sagen habe."

Also sprach Jadschnawalkja.

13. Da sagte Maitreji: „Mit der Bemerkung, daß man nach dem Tode kein Bewußtsein mehr habe, hast du mich verwirrt, Erhabener!"

Jâdschnawalkja sprach: „Was ich sage, dient nicht der Verwirrung, es läßt sich doch sehr wohl verstehen.

14. Wo man eine Zweiheit annimmt, da riecht, da sieht, da hört einer den andern, da redet einer zum andern, da denkt, da erkennt einer den andern. Wenn aber alle Bestandteile des Einzelwesens zum Ich geworden sind, wie sollte es da irgendeinen riechen, sehen, hören, mit einem reden, ihn denken, ihn erkennen?

Wie sollte man das erkennen, durch das man dieses All erkennt? Wie sollte man den Erkenner erkennen?"

---

[1] Dieselbe Lehre, aber mit anderer Folgerung Kâ 2.

Im Sch B XI, 6, 2 wird erzählt, wie Dschanaka von Widêha mit den auf einer Reise befindlichen Brahmanen Schwêtakêtu, Sômaschuschma und Jâdschnawalkja zusammentrifft und sie fragt, wie jeder von ihnen das am Morgen und am Abend darzubringende Feueropfer (Agnihôtra) darbringe und verstehe Jâdschnawalkjas Angabe und Begründung befriedigt ihn am meisten — er spendet ihm dafür hundert Kühe —, aber trotzdem sagt er ihm, daß auch er das wahre Wesen dieses Opfers nicht verstanden habe Als er sich entfernt hat, schlagen Schwêtakêtu und Sômaschuschma in ihrem Ärger vor, den Kaiser zu einer theologischen Disputation (*brahmôdja*) herauszufordern Jâdschnawalkja rät ab Besiegten sie den Kschatrija, so bringe es ihnen keine Ehre, besiege aber der Kschatrija *sie*, so seien sie vor allem Volke bloßgestellt Er fährt also auf seinem Wagen dem Kaiser nach und erhält von ihm auf seine Bitte hin die wahre Erklärung des genannten Opfers „Da stellte Jâdschnawalkja ihm einen Wunsch frei Der Kaiser sagte »Gestatte mir, Jâdschnawalkja, daß ich dir eine beliebige Frage vorlege « Und von Stund an war Dschanaka ein Brahmane "[1]

An diese Erzählung knüpft das vorliegende Kapitel an, das wohl das schönste in der gesamten Upanischad-Literatur ist Durch eine Reihe von Fragen nach dem Lichte, welches dem Menschen leuchte, führt der Kaiser den Brahmanen wider dessen Willen auf das Ich und veranlaßt ihn, seine umfassende Lehre von demselben vorzutragen Dasjenige Ich, das dem Menschen leuchtet, wenn alle andern Lichter erloschen sind, ist „*inmitten der Lebensorgane das aus Erkenntnis bestehende Licht im Herzen*", also die Einzelseele

[1]) Erstens, weil er der Lehrer des berühmten Brahmanen Jâdschnawalkja geworden war, zweitens, weil dieser ihm eine Gnadengabe gewährt hatte, was sonst die Fürsten den Brahmanen gegenüber taten

3, 9 ff Diese Einzelseele bewegt sich frei in dieser Welt, in jener Welt (der des Brahmans) und in einem Grenzgebiete zwischen beiden Das erste geschieht im Zustande des Wachens, das zweite im Tiefschlaf, das dritte im Traum Diese Anschauung wird erläutert durch eine Schilderung und Erklärung des Traumschlafs (— 3, 18) und des Tiefschlafs, der ein zeitweiliges Eingehen in das Brahman ist und sich vom Tode nur dadurch unterscheidet daß der Odem zurückbleibt um den Körper zu erhalten In diesem Zustand befindet man sich „jenseits von Gut und Böse",[1]) wie das Brahman selbst mit dem die Seele eben eins geworden ist, und genießt die höchste Wonne (— 3, 33)

3, 35 ff folgt nun die Schilderung des Todes, bei dem der Auszug der Seele mit allen Lebensorganen, also auch dem Odem, erfolgt 37 und 38 schildern den Einzug der Seele in den Leib beim Beginn und den Auszug aus dem Leib bei der Beendigung einer Existenz IV 4, 1 ff stellt die Vorgänge beim Sterben eingehender als eine Vereinheitlichung dar, indem das Versagen der Lebensorgane darauf zurückgeführt wird daß sie sich mit dem im Herzen befindlichen Ich = der Seele vereinigen Das Bewußtsein kehrt kurz vor dem Tode zurück, und die Seele geht, wie am Bilde der Raupe klargemacht wird, in einen neuen Körper über den sie sich wie ein Erzgießer[2]) bildet (— IV 4, 4)

Es folgt nun (IV, 4, 5) eine Theorie der Seelenwanderung „Das Ich, das Brahman", d h die Weltseele, besteht aus allem Vorhandenen das Einzelwesen dagegen nur aus einzelnen Bestandteilen des Brahman aus welchen, das hängt ganz von dem Wandel ab, den es

---

[1]) 3, 22 [2]) Dies ist die wahrscheinlichere Erklärung des nur hier vorkommenden Wortes *pêschas-kârî* Andere erklären es als „Kunstweberin", „Stickerin" Dazu paßt aber das Folgende schlecht

im vorigen Dasein gefühlt hat. Die Sittlichkeit also gestaltet das körperliche, geistige und sittliche Einzelwesen. Von der Art des Begehrens im begehrenden Wesen hängt darum die Art seiner künftigen Existenzen in der noch nicht abgeschlossenen Seelenwanderung ab (— IV, 4, 6).

IV, 4, 6. Wer sich dagegen *alles Begehrens entschlagen* hat, der wird bereits vor seinem Tode aus der Seelenwanderung erlöst, d. h. er ist Brahman und geht ins Brahman ein. Denn da seine Seele auf alle irdischen Freuden und Wünsche verzichtet hat, so wird sie zum reinen Brahman, unbehindert vom Leibe, der keine Begierden mehr kennt und insofern der Leiche gleicht. Die Verbindung zwischen Leib und Seele ist also nur noch äußerlich und bedingt für letztere keine Bindung mehr (IV, 4, 7).

In 4, 8—21 folgt nun eine Reihe von metrischen Zitaten. 8 f. schildern den Weg, den nach der allgemeinen Lehre der Upanischaden die Seele nach dem Tode nimmt, 11 ff.[1] Preis des Wissens als des einzigen Mittels zur Erlösung, 15 ff. Schilderung des Ichs = des Brahmans (— IV, 4, 21).

Dieser metrischen *Schilderung des Ichs* folgt eine eindrucksvolle prosaische, in der des weiteren das kinderlose *Asketentum* gepriesen wird, da das Begehren nach Nachkommenschaft mit allerhand weiterem Begehren verbunden ist und also die Erlösung unmöglich macht. (Dem orthodoxen Inder dagegen ist Nachkommenschaft das Ziel der Wünsche, da sie zur Unsterblichkeit verhilft, wie ja auch die Upanischaden fortwährend als Lohn des richtigen Wissens Nachkommenschaft verkünden. Der Standpunkt, den hier Jâdschnawalkja vertritt, wird im orthodoxen Sinne in der Erzählung von Dscharatkâru bekämpft. M. Bh. I, 13 ff. und I, 45 ff.) Das Ich ist jenseits von Gut und Böse

[1] Über 10 s. die Fußnote 4, S. 133.

Wer erkannt hat, daß das Ich in ihm selbst ist und das ganze All erfüllt, über den hat das Leiden keine Macht mehr, sondern er beherrscht es. Er wird dadurch erst zum Brahmanen.

1. Zu Dschanaka dem Widêher kam Jâdschnawalkja in der Absicht, nicht mit ihm zu sprechen. Als sich aber beide über das Feueropfer unterredet hatten, hatte Jadschnawalkja ihm eine Gabe nach Ermessen freigestellt. Dschanaka hatte sich die Beantwortung einer beliebigen Frage gewählt, und jener hatte ihm die Bitte gewährt.

So kam es, daß der Kaiser zuerst das Schweigen brach.

2. „Nenne mir, Jâdschnawalkja, das Licht, welches dem Menschen leuchtet."

Jadschnawalkja entgegnete: „Dieses Licht, o Kaiser, ist die **Sonne**. Denn im Lichte der Sonne sitzt er und geht er umher, verrichtet er seine Geschäfte und kehrt er auf allerlei Wegen wieder heim." — „Ganz recht, Jâdschnawalkja!"

3. „Wenn aber die Sonne zur Ruste ging, Jâdschnawalkja, welches Licht leuchtet ihm dann?"

„Dann ist der **Mond** sein Licht, denn beim Lichte des Mondes sitzt er und geht er umher, verrichtet er seine Geschäfte und kehrt er auf allerlei Wegen wieder heim." — „Ganz recht, Jadschnawalkja!"

4. „Wenn aber die Sonne zur Ruste ging, Jadschnawalkja, und wenn auch der Mond untergegangen ist, welches Licht leuchtet ihm dann?"

„Dann ist das Feuer sein Licht, denn beim Scheine des Feuers sitzt er und geht er umher, verrichtet er seine Geschäfte und kehrt er auf allerlei Wegen wieder heim.“ — „Ganz recht, Jâdschnawalkja!

5. Wenn aber die Sonne zur Ruste ging, Jâdschnawalkja, wenn auch der Mond untergegangen und das Feuer verloschen ist, welches Licht leuchtet ihm dann?“

„Dann ist die Sprache sein Licht, denn bei dem Lichte der Sprache sitzt er und geht er umher, verrichtet er seine Geschäfte und kehrt er auf allerlei Wegen wieder heim. Daher kommt es, o Kaiser, daß man dort, wo man seine eigene Hand nicht unterscheiden kann, auf den Ort zugeht, von dem sich eine Stimme erhebt.“ — „Ganz recht, Jâdschnawalkja!

6. Wenn aber die Sonne zur Ruste ging, Jâdschnawalkja, und der Mond untergegangen, wenn das Feuer verloschen und die Sprache verklungen, welches Licht leuchtet ihm dann?“

„Dann ist das Ich sein Licht. Denn beim Scheine des Ichs sitzt er und geht er umher, verrichtet er seine Geschäfte und kehrt er auf allerlei Wegen wieder heim.“

7. „Was ist das für ein Ich?“[1])

---

[1]) Da die Philosophen der Upanischad die Frage nach dem Ich sehr verschieden beantworteten, auch verschiedene Ich annahmen (z. B. das körperliche und das seelische, das im Menschen und das durch Opfer in der Sonne hervorgebrachte, fünf Ich, von denen eins immer im andern steckt und die alle Mannes-

„Es ist das inmitten der Lebensorgane aus Erkenntnis bestehende Licht im Herzen die Seele. Immer dasselbe bewegt es sich frei durch beide Welten,[1]) scheint zu denken und sich zu bewegen, und sich zum Traume wandelnd erhebt es sich über diese Welt, die nichts ist, als die mannigfaltigen Erscheinungsformen des Todes.

8. Wenn diese Seele entsteht, so wird sie bei ihrem Eintritt in einen Leib mit allen Leiden vermischt; entfernt sie sich aus ihm in seiner Todesstunde, so streift sie alle Leiden von sich ab.

9. Zwei Gebiete sind es, durch welche sich die Seele bewegt: das irdische und das in jener Welt. Als drittes kommt dazu ein Grenzgebiet, das des Traumes.

Befindet sie sich auf dieser Gemarkung, so überschaut sie von ihr aus die beiden andern Gebiete, das irdische und das überirdische.

Gelangt sie auf dem Wege, der ihr gangbar, in jene Welt und weilt sie dort, so schaut sie, nachdem sie ihn durchschritten, beides, Leiden und Freuden.

Beim Einschlafen entnimmt sie aus dieser Welt, welche ja aus allen Stoffen besteht, das Bauholz, be-

gestalt haben (Körper, Odem, Denkorgan, Erkenntnisvermögen, Wonne Tai II, 1 ff., in einem späteren Texte auch ein dreifach abgestuftes Kâ III, 13), so dringt Dschanaka hier auf eine Definition desjenigen Ichs, von dem die Rede sein soll. [1]) Die irdische und die überirdische.

baut es selbst und baut selbst bei ihrem eigenen Schein, bei ihrem eignen Lichte. Sie schläft ein, da wird sie selbst zum Lichte.

10. Zwar gibt's dort weder Wagen noch Gespanne noch Straßen, da baut sie selbst sich Wagen, Straßen und Gespanne. Zwar fehlt es dort an Freuden, Lust und Wonnen, da schafft sie sich die Freuden, Lust und Wonnen selbst. Zwar sind dort Tümpel, Lotusteiche und Wasserläufe nicht vorhanden, da ist sie selbst es, welche sich die Tümpel, Lotusteiche und Wasserläufe bildet. Denn sie vermag zu schaffen, was sie will.

11. Das wird in folgenden Strophen geschildert:

Sie streift im Schlaf das Körperliche von sich,
Schaut schlaflos strahlend nieder auf die Schläfer,
Holt sich das Licht und kehrt zu ihrer Stätte,
Die goldne Seele, sie, der höchste Hamsa[1]).

12. Ihr untres Nest[2]) verwahrt sie mit dem Odem,
Verläßt's und fliegt unsterblich in die Weite.
Unsterblich streift sie, wo es sie gelustet,
Die goldne Seele, sie, der höchste Hamsa.

13. Bei Schlafes Ende schwebt sie auf und nieder
Und schafft als Gott sich allerlei Gebilde,

---

[1]) Wildgans, deren Flug zu den Brutstätten an den im Himalaja gelegenen Mânasa-See in der ganzen Sanskritliteratur berühmt ist. [2]) Den Leib.

Bald schäkert sie in Lust mit schönen Frauen,
Bald sieht sie sich bedroht von Schreckgestalten.[1])

14 Ihr Spielplatz liegt vor aller Augen,
Sie selbst gewahrt das Auge nie

Darum sagen die Leute, man soll einen Schläfer nicht plötzlich wecken, denn kehrt sie in ihren Leib nicht zurück, so dürfte es schwer fallen, ihn zu heilen

Darum kann man die Behauptung hören, der Schlaf sei für sie gerade der Zustand des Wachens Denn alles das, was ein Wachender erblickt, das erblickt sie im Schlafe

In diesem Falle also wird die Seele selbst zum Lichte" —

„Für diese Belehrung spende ich dir, Erhabener, tausend Rinder, du aber spende mir höhere Belehrung, die zur Erlösung führt"[2])

16 „Wenn sich die Seele während des Schlafes also vergnügt hat, wenn sie umhergewandert ist und Gutes und Böses geschaut, dann kehrt sie auf dem Weg, auf dem sie ausgeflogen, nach ihrem Sitze zurück bis zur Grenze des Erwachens Von allem aber, was sie dort erschaut hat, folgt nichts ihr nach Denn nichts vermag an der Seele zu haften"

---

[1]) Die erste Strophe bezieht sich auf den traumlosen Tiefschlaf, in dem sich die Seele in der Welt des Brahmans befindet, die dritte auf den Traumschlaf [2]) Ich lasse § 15 aus, da ich ihn als nicht in den Zusammenhang passend mit Deußen für einen Einschub halte

„Ganz richtig, Jâdschnawalkja! Für diese Belehrung spende ich dir, Erhabener, tausend Rinder; du aber spende mir höhere Belehrung, die zur Erlösung führt.“

17. „Wenn sich nun die Seele an der Grenze des Erwachens vergnügt hat, wenn sie umhergewandert ist und Gutes und Böses geschaut, dann kehrt sie auf dem Weg, auf dem sie ausgeflogen, nach ihrem Sitze zurück bis zur Grenze des Schlafs.

18. Wie nämlich ein großer Fisch [abwechselnd] an beiden Ufern entlang gleitet, an diesem wie an jenem, genau so gleitet die Seele an den beiden Grenzlinien entlang, der des Schlafes und der des Wachens.

19. Und wie ein Falk oder ein Adler ermüdet von seinem Flug durch den Raum seine Schwingen einzieht und sich zum Flug nach seinem Horste bereitet, genau so eilt die Seele nach jener Grenzlinie, jenseits deren der Schlafende keinen Wunsch mehr hegt und keinen Traum mehr träumt.[1])

21. Das ist derjenige ihrer Zustände, der jenseits jeden Begehrens liegt, frei von jeglichem Leiden und jeglicher Furcht.

Denn wie ein Mann von einem geliebten Weibe umschlungen die Außenwelt und die Innenwelt völlig vergißt, genau so vergißt die Seele, von dem aus Erkenntnis bestehenden Ich umschlungen, die Innen- und die Außenwelt. Das ist der Zustand, in dem alle

[1]) In der Urschrift folgt ein Einschub (§ 21).

ihre Wünsche erfüllt sind, in dem ihre Wünsche im Ich aufgehen, in dem sie keine Wünsche mehr hegt und allem Kummer entrückt ist.

22. In diesem Zustand ist der Vater nicht Vater, die Mutter nicht Mutter, sind die Welten keine Welten, die Götter keine Götter, die Wêden keine Wêden mehr. Der Dieb hat aufgehört, ein Dieb, der Embryonenmörder ein Embryonenmörder, der Tschandâla ein Tschandâla,[1] der Paulkasa ein Paulkasa,[2] der Bettelmönch ein Bettelmönch, der Asket ein Asket zu sein. Nichts Gutes und nichts Böses haftet an diesem Zustand; denn wenn er eintritt, so ist man allen Kümmernissen des Herzens entronnen.[3]

23. Wenn man dann nichts sieht, so sieht man nichts, obwohl man zu sehen vermag. Denn wer zu sehen vermag, der kann des Gesichtes nicht ermangeln, weil es nicht schwinden kann. Nur ist dann kein Zweites, von einem Verschiedenes, Getrenntes vorhanden, das man sehen könnte.

24. Wenn man dann nichts riecht, so riecht man nichts, obwohl man zu riechen vermag. Denn wer zu riechen vermag, der kann des Geruchs nicht er-

---

[1] Unter den arischen Kasten stehender und daher außerordentlich verachteter Ureinwohner. [2] Abkömmling eines Pulkasa, d. h. des Nachkommens einer Kschatrija-Frau und eines Nischâda (von Jagd und Fischfang lebenden Wilden). [3] Weil sich dann die Seele in der Welt des Brahmans (*brahma-lôka*) mit diesem wie nach dem Tode vereinigt hat, s. oben B. II, 4, 14 und Ende der Vorbemerkung zu B. II, 1, und unten § 32.

mangeln, weil dieser nicht schwinden kann Nur ist dann kein Zweites von einem Verschiedenes Getrenntes vorhanden, das man riechen könnte

25 Wenn man dann nichts schmeckt, so schmeckt man nichts, obwohl man zu schmecken vermag Denn wer zu schmecken vermag der kann des Geschmacks nicht ermangeln, weil dieser nicht schwinden kann Nur ist dann kein Zweites, von einem Verschiedenes Getrenntes vorhanden, das man schmecken könnte

26. Wenn man dann nichts spricht, so spricht man nichts, obwohl man zu sprechen vermag Denn wer zu sprechen vermag, der kann der Sprache nicht ermangeln, weil sie nicht schwinden kann Nur ist dann kein Zweites, von einem Verschiedenes, Getrenntes vorhanden, zu dem man reden könnte

27 Wenn man dann nichts hört, so hort man nichts, obwohl man zu hören vermag Denn wer zu hören vermag, der kann des Gehörs nicht ermangeln, weil es nicht schwinden kann Nur ist dann kein Zweites, von einem Verschiedenes, Getrenntes vorhanden das man horen könnte

28 Wenn man dann nichts denkt, so denkt man nichts, obwohl man zu denken vermag Denn wer zu denken vermag, der kann des Denkens nicht ermangeln, weil es nicht schwinden kann Nur ist dann kein Zweites, von einem Verschiedenes, Getrenntes vorhanden, das man denken konnte

29 Wenn man dann nichts tastet, so tastet man nichts, obwohl man zu tasten vermag. Denn wer zu tasten vermag, der kann des Tastsinns nicht ermangeln, weil er nicht schwinden kann. Nur ist dann kein Zweites, von einem Verschiedenes, Getrenntes vorhanden, das man tasten könnte.

30 Wenn man dann nichts erkennt, so erkennt man nichts, obwohl man zu erkennen vermag. Denn wer zu erkennen vermag, der kann des Erkennungsvermögens nicht ermangeln, weil es nicht schwinden kann. Nur ist dann kein Zweites, von einem Verschiedenes, Getrenntes vorhanden, das man erkennen könnte.

31 Denn hätte es nur den Anschein, als ob da noch etwas anderes vorhanden wäre, so würde der eine das andere sehen, würde es riechen, schmecken, zu ihm reden, es hören, denken, tasten und erkennen.

32 Klar wie Wasser ist man der eine,[1] der da schaut, und nichts gibt es außer ihm, und seine Stätte ist das Brahman, o Kaiser," — so belehrte ihn Jādschnawalkja — „das ist sein höchster Pfad, das ist sein höchstes Glück, das ist seine höchste Stätte, das ist seine höchste Wonne. Und nur von einem kleinen Teilchen dieser Wonne zehren die andern Geschöpfe.

[1]) Die Echtheit des Wortlauts ist verdächtig. Nach Hillebrandts Besserung, ZDMG 69, 105 wäre zu lesen „Dann ist man der eine" usw.

33 Wenn es jemand unter den Menschen zu etwas gebracht hat und er reich wird ein Gebieter uber die andern, uberhaupt mit allen menschlichen Genussen, so ist dies der Menschen hochste Wonne

Was nun aber hundert Wonnen der Menschen sind, das ist eine Wonne der Vater, die sich ihre Welt errungen haben,[1]) was aber hundert Wonnen der Vater sind, die sich ihre Welt errungen haben, das ist eine Wonne in der Welt der Gandharwen,[2]) was aber hundert Wonnen in der Welt der Gandharwen sind, das ist eine Wonne der Werkgotter, die durch ihr Werk[3]) die Göttlichkeit erlangen, was aber hundert Wonnen der Werkgötter sind, das ist eine Wonne der eingeborenen Götter und dessen, der ein gelehrter, nicht von Begierde geschlagener Brahmane ohne Falsch ist, was aber hundert Wonnen der eingeborenen Gotter sind, das ist eine Wonne an der Statte Pradschâpatis[4]) und dessen, der ein gelehrter, nicht von Begierde geschlagener Brahmane ohne Falsch ist, was aber hundert Wonnen an Pradschâ-patis Statte sind, das ist eine Wonne an des Brahman Stätte und dessen, der ein gelehrter, nicht von Begierde geschlagener Brahmane ohne Falsch ist

Darum ist dies die hochste Wonne, ist dies die Welt des Brahman, o Kaiser" — So sprach Jâdschnawalkja

[1]) der abgeschiedenen Vorfahren in einer Stätte persönlicher Fortexistenz [2]) eine Art niederer Gottheiten [3]) Opfer und fromme Werke [4]) des Schöpfers

„Für diese Belehrung spende ich dir, Erhabener, tausend Rinder, du aber spende mir höhere Belehrung, die zur Erlösung führt."

Da fürchtete sich Jādschnawalkja und dachte: „Der Herrscher ist ein weiser Mann, aus allen Winkeln hat er mich herausgejagt."

34. „Wenn sich nun die Seele an der Grenze des Schlafs belustigt hat, umhergewandert ist und Gutes und Böses erblickt hat, so kehrt sie auf dem Wege, auf dem sie ausgeflogen war, nach ihrem Sitze zurück bis zur Grenzlinie des Erwachens.[1])

35. Wie nun ein schwerbeladener Wagen knarrend dahinfährt, genau so bewegt sich das körperliche Ich,[2]) mit dem aus Erkenntnis bestehenden Ich[3]) beladen, knarrend [d. i. röchelnd] dahin in der Stunde, da der Mensch in den letzten Zügen liegt.

36. Wenn der Mensch völlig abgemagert ist, sei es infolge des Alters oder einer Krankheit, so löst sich die Seele von den Gliedern, gerade so wie eine Mangofrucht oder eine Udumbara- oder Pippala-Feige sich von ihrem Stiele löst, und kehrt auf dem Wege, auf dem sie ausgegangen war, nach ihrem Sitze zurück zum Odem.

37. Wie nun einen König, wenn er einzieht, die Großen des Reichs, seine nächsten Erben, die Barden und die Ortsvorstände mit Speisen und Getränken und

---

[1]) § 34 wohl Zusatz, vgl. § 16. [2]) der Leib. [3]) der Seele.

Quartier bewirten und ihn empfangen und rufen „Er naht! Er kommt!“, so empfangen die Seele, die dies weiß, [beim Beginn einer Existenz] alle Wesen [des Leibes],[1]) indem sie rufen „Das Brahman naht! Jetzt kommt es!“

38. Und wie sich um einen König, der sich anschickt, auszuziehen, die Großen des Reichs, seine nächsten Erben, die Barden und die Ortsvorstände versammeln, genau so versammeln sich in der Todesstunde um dieses [noch im Leibe befindliche] Ich alle Lebensorgane, wenn man in den letzten Zügen liegt.

IV, 4, 1. Wenn nun dieses Ich der Schwäche verfällt und die Besinnung zu verlieren scheint, da versammeln sich um dasselbe alle die Lebensorgane. Es zieht die Glutatome[2]) an sich und steigt ins Herz hinab. Und wenn die Seele des Gesichtssinnes sich aus diesem zurückzieht, so vermag man keine Erscheinungsformen mehr wahrzunehmen.

2. Man vereinheitlicht sich, und die Leute sagen: »Er sieht nichts mehr«, man vereinheitlicht sich, und sie sagen: »Er riecht nichts mehr«, man vereinheitlicht sich, und sie sagen: »Er schmeckt nichts mehr«, man vereinheitlicht sich, und sie sagen: »Er redet nichts mehr«, man vereinheitlicht sich, und sie sagen: »Er hört nichts mehr«, man vereinheitlicht sich, und sie

[1]) Vgl. Kau. III, 1 ff. [2]) Dies ist aus dem Erkalten des Körpers nach dem Tode geschlossen.

sagen »Er denkt nichts mehr«, man vereinheitlicht sich, und sie sagen »Er fühlt nichts mehr«, man vereinheitlicht sich, und sie sagen »Er erkennt nichts mehr« Die Spitze des Herzens leuchtet auf, und bei diesem Lichte zieht das Ich hinaus, sei es durch das Auge oder durch den Kopf oder durch andere Stellen des Leibes Zieht es aber hinaus so zieht ihm der Odem nach, und zieht ihm der Odem nach, so ziehen diesem alle Lebensorgane nach Über das Ich kommt die Erkenntnis [das Bewußtsein],[1]) und was die Erkenntnis besitzt, das zieht ihm nach Wissen und Werk[2]) fassen es an und das Bewußtsein des Vergangenen [= die Erinnerung an das Vergangene]

3 Wie nun eine Raupe, wenn sie an das Ende eines Halms gelangt ist, einen anderen Stützpunkt beschreitet und sich nach ihm hinüberzieht,[3]) genau so stößt dieses Ich den Leib von sich, entäußert sich der Unwissenheit, beschreitet einen anderen Stützpunkt und zieht sich nach diesem hinüber

4 Wie nun ein Erzbildner einem Bildnis die Materie entnimmt und aus ihr eine andere, ganz neue und schönere Statue fertigt, genau so zerstört dieses Ich seinen Leib, entäußert sich der Unwissenheit und

---

[1]) Vor dem Tode kehrt das Bewußtsein wieder [2]) d h theologisches Wissen und Opfer und gute Werke [3]) Wörtlich „sich, nachdem sie einen andern Stützpunkt [mit dem vordersten Teil ihres Körpers] beschritten hat, zusammenzieht [indem sie, den Leib nach oben krümmend, sein Ende von dem früheren Stützpunkt weg, an das Kopfende heranzieht]"

bildet sich einen anderen, ganz neuen und schöneren Leib, sei es den eines Manen oder eines Gandharwen, eines Gottes oder Pradschâ-patis oder Brahmans[1]) oder den irgendeines anderen Wesens.

5. Denn dieses Ich, das Brahman,[2]) besteht aus Erkenntnis, aus Denkvermögen, aus Odem, aus Gesicht, aus Gehör, aus Erde und Gewässern, aus Wind und Raum, aus Glut und ihrem Gegenteil, aus Begehren und Nichtbegehren, aus Zorn und Satzung und beider Gegenteil, kurz: aus allem. Besteht in dieser Weise jemand aus diesem oder aus jenem,[3]) so heißt das, daß er sich so gestaltet je nach seinem Handeln und Wandeln. Wer Gutes tut, der wird zu einem guten, wer Böses tut, zu einem bösen Wesen, zu einem Reinen wird man durch reine Tat, zu einem Bösen durch böse. Daher kommt es, wenn man der Seele Begehren zuschreibt. Denn wie ihr Begehren ist, so gestaltet sich ihr Entschluß, ihrem Entschluß entsprechend handelt sie, und ihrem Handeln entsprechend gestaltet sich ihr Schicksal.

6. Darüber heißt's in einer Strophe:

Woran des Menschen Sinnesart und Herz hängt,
Dem hängt er an und folgt mit seiner Tat ihm.

---

[1]) Hier ist an die verschiedenen Himmel gedacht, in denen persönliches Weiterleben stattfindet. Auch die Götter, sogar der Schöpfer Pradschâ-pati und der persönliche Gott Brahman [nicht das Brahman] sind der Seelenwanderung unterworfen. [2]) d. h. die Weltseele. [3]) Das Einzelwesen besteht also nur aus einzelnen Bestandteilen des Brahman.

9*

Wenn er die Tat dann ausgekostet,
Die Summe dessen, was er hier getan,
Dann kommt aus jener Welt er wieder
In diese Welt zu neuem Tun.

So viel über den *begehrenden* Menschen. Nun zu dem, der *vom Begehren frei* ist!

Wer vom Begehren frei, des Begehrens ledig ist, wes Begehren gestillt ist, wer nur nach dem Ich begehrt, dessen Lebensorgane verlassen ihn nicht. Er ist Brahman und geht darum in das Brahman ein.[1])

7. Darüber heißt's in einer Strophe:

Wenn er von allen Wünschen sich befreit,
Die sich im Herzen ihm zusammenfanden,
Dann wird dem Sterblichen Unsterblichkeit,
Indem er hier das Brahman schon erreicht.

Wie nämlich eine Schlangenhaut abgestorben und abgestreift auf einem Termitenhügel hängt, genau so liegt der Leib da.[2]) Dann ist man körperlos, unsterblich, Odem, reines Brahman, reine Glut [oder reines Licht].“

„Für diese Belehrung spende ich dir, Erhabener, tausend Rinder“ — also sprach Dschanaka der Wideher.

---

[1]) d. h. er wird bereits vor seinem Tode erlöst. [2]) d. h. der Leib des Menschen, der sich alles Begehrens entledigt hat. Er gleicht also einer Leiche, während die erlöste Seele noch in ihm wohnt. Wer kein Begehren mehr hegt, der ist natürlich für alle Freuden der Welt und alle irdischen Wünsche *abgestorben*.

8 „Darauf beziehen sich folgende Strophen

Die dunne,[1]) ausgedehnte, alte Straße
Hab' ich ertastet, hab' ich aufgefunden,
Sie wandeln Weise, die das Brahman kennen.
Erlost von hier, empor zur Welt des Himmels

9 Weiß ist auf ihr und schwarzblau — also sagt man —,
Rotbraun und Gelb und Rotes auch vereinigt,[2])
Das ist die Straße, die das Brahman fand sie wandelt,
Wer's kennt und Gutes tat, aus Glut[3]) bestehend

10 In blinde Finsternis gelangt,
Wer der Unwissenheit sich weiht,
In blindre noch gelangen die,
Die grade sich am Wissen freun [4])

11 Die Welten sind der Freuden bar,
Von blinder Finsternis umhüllt,
In die nach seinem Tod der Tor
Gelangt, dem es am Wissen fehlt

12 Durchschaute nur das Ich der Mensch,
Und wußt' er, wer er wirklich ist,

---

[1]) Wie eines Messers Schneide Kâ III, 14 [2]) Diese Farben sind die der Bestandteile der Herzaderchen und der Sonnenstrahlen, welche in diese Aderchen eingefadelt sind und mit ihnen zusammen die Straße der aufsteigenden Seele bilden (Tschh VIII, 6, 1 ff) [3]) oder Licht [4]) = Îschâ 12 [9] Das „Wissen" ist das der Theologie (Opferwesen usw) An unserer Stelle, in welcher von dem wahren Wissen der Upanischad-Lehre, nicht von dem die Rede ist das in Str 10 verurteilt wird, ist Str 10 wohl ein Einschub

Wie fieberte dem Leib er nach,
Mit welchem Wunsch, zu welchem Zweck?

13 Wer aufgefunden, wer das Ich erkannt hat,
Das sich in diesem zähen Teig[1]) befindet,
Der Mann kann alles, ist des Weltalls Schöpfer,
Sein ist die Welt, er ist das Weltall selber

14 Da wir uns hier befinden, wissen wir's.
Sonst herrscht' Unwissenheit, ein groß Verderben
Wer das erkannt, dem winkt Unsterblichkeit,
Die andern konnen nur ins Ungluck wandern

15 Wer, wie der Wahrheit es entspricht,
Im Ich den Gott sieht, welcher herrscht
Ob dem, was war und wird geschehn,
Der wendet sich nicht von ihm ab

16 Dem Ewigen, von dem das Jahr
In Tagen zu uns niederrollt,[2])
Dem huld'gen als der Lichter Licht
Die Götter, als dem Leben selbst

17 In dem die Stamme alle funf,[3]) in dem der Raum
Gefestigt steht das ist das Brahman, ist das Ich,
Ist das Unsterbliche des bin ich ganz gewiß
Ich weiß es, der ich selber ja unsterblich bin

---

[1]) dem Korper [2]) Oder ‚Dem Ewigen, unter dem das Jahr im Kreis sich mit den Tagen dreht", d h welches über der Zeit schwebt, über sie erhaben ist [3]) Wörtlich „die fünf Fünfstamme" Nach Ai B 3, 31, 5 sind dies die Götter, die Menschen, die Gandharwen und Apsarasen, die (damonischen) Schlangen und die Manen

18 Wer in ihm sieht des Auges Aug', des Ohres Ohr,
Des Odems Odem und des Denkens Denkorgan,
Der hat des Brahmans wahres Wesen recht erkannt,
Des Uranfänglichen, das war, eh' alles war

19. Nur mit dem Denken wird's erfaßt,
Und keine Vielheit gibt es hier
Wer außer ihm noch andres wähnt,
Der wandert nur von Tod zu Tod

20 Als Einheit muß man alles schaun,
Als unvergänglich und als fest
Rein schwebt, erhaben ob dem Raum
Gewaltig, ewig, fest das Ich

21 Hat der Brahmane[1]) weise es erkannt,
Dann handle der Erkenntnis er gemäß
Und sinne nicht den vielen Worten nach,[2])
Die nutzlos nur dem Mund Ermüdung bringen

22 Das also ist das große, ungeborene Ich, das [allein] unter den Lebensorganen aus Erkenntnis besteht Es ruht in dem Raume, der sich im Herzen befindet Es ist der Gebieter des Alls, der Herrscher des Alls, der oberste Herr des Alls Es wird durch gute Tat nicht größer und durch ihr Gegenteil nicht geringer Das Ich ist der Fürst des Alls, der König der Geschöpfe, der Schirmherr der Wesen Es ist der Damm, der diese Welten voneinander trennt, auf daß sie nicht ineinanderfließen

[1]) Hier zugleich in der Bedeutung „Der Kenner des Brahmans“ [2]) = dem wêdischen Wissen

Das Ich ist's, das die Brahmanen durch Hersagen der Wêden zu ergründen suchen, durch Opfer, durch Freigebigkeit, durch Askese und durch Fasten.

Seine Erkenntnis allein macht den Mönch aus, und zu ihm ziehen die Asketen hinaus, die sich alles Besitzes entledigt haben, im Begehren nach einer Welt.

Weil sie das erkannt hatten, begehrten die Weisen der Vorzeit keine Nachkommen, denn sie sagten: »Was sollen wir anfangen mit Kindern und Enkeln, da wir doch das Ich besitzen, und damit die Welt?« Sie hatten sich des Begehrens nach Söhnen, des Begehrens nach Reichtum, des Begehrens nach der Welt entschlagen und wanderten umher und nährten sich von Bettelbrot. Denn das Begehren nach Söhnen bedeutet Begehren nach Besitz, das Begehren nach Besitz Begehren nach der Welt, und beide sind eben doch Begehren.

Das Ich ist jenes Nicht,[1] Nicht heißt das Ich, weil es nicht faßbar ist: denn niemand vermag es zu fassen, es ist unzerstörbar: denn niemand vermag es zu zerstören, es ist ohne Anhang: denn nichts haftet an ihm, es ist ungebunden, es wankt nicht und nimmt keinen Schaden.

Es heißt: »Über das Ich hat beides keine Gewalt«, nämlich weder der Gedanke: »Aus dem und dem

¹) Vgl. B II, 3, 6, III, 9, 26, IV, 2, 4. Hillebrandt sieht in diesem *na* „Nicht" eine alte, außer Gebrauch gekommene Bejahungspartikel = *νή* unter Hinweis auf Ait. Br. XVI, 20 f. Sch. B. I, 4, 1, 30.

Grunde habe ich Böses getan‹, noch der »Aus dem und dem Grunde habe ich Gutes getan‹ Denn das Ich ist's, das über beides Gewalt hat Getanes oder Nichtgetanes vermag ihm nicht heiß zu machen [= es nicht zu quälen]

23 In bezug darauf heißt's in einer Wêdastrophe

Das ist die ew'ge Hoheit des Brahmanen,[1])
Die keine Tat vermehren kann noch mindern
Such ihre Spur, und hast du sie gefunden,
So kann kein böses Werk dich mehr besudeln

Wer darum solches weiß, der wird heiter, vermag sich zu beherrschen, wird ruhig, geduldig und sammelt seine Gedanken In sich selbst sieht er das Ich und sieht das Ich im All [in Allem] Kein Leiden hat Macht über ihn, er hat die Macht über alles Leiden Kein Leiden verbrennt ihn, er verbrennt alles Leiden

Frei vom Bösen, frei von Unreinheit [oder Leidenschaft], frei vom Zweifel wird er zum Brahmanen Das ist die Welt des Brahman, o Kaiser. In sie habe ich dich eingeführt"

Also sprach Jâdschnawalkja

„Dafür spende ich dir, Erhabener, die Widêher [= das Reich Widêha] und mich dazu, auf daß wir dir dienen"

---

[1]) = des Kenners des Brahman

24. Das ist jenes gewaltige, ungeborene Ich, welches Speise verzehrt[1] und Güter spendet. Güter findet, wer dieses Wissen besitzt.

25. Das ist jenes gewaltige, ungeborene Ich, nicht alternd und unsterblich, lebendig und allen Gefahren überhoben, das Brahman. Denn Erhabenheit über alle Gefahren ist das Brahman. Und darum wird zur Erhabenheit über alle Gefahren, zum Brahman, wer dieses Wissen besitzt.

---

[1] Wenn es in den Geschöpfen lebt.

AITARÊJA-UPANISCHAD

Diese Upanischad gehört zur Rigwêda-Schule der Aitarêjin (nach dem Brahmanen Aitarêja = Sohn der Itarâ) und bildet einen Teil ihres Âranjaka. Ihr Inhalt ist kurz folgender:

I, 1. Die Schöpfung durch das uranfängliche Ich. Die Gottheiten (Beschützer der Welten) aus Körperteilen des Urmenschen (Puruscha: vgl. Rigwêda X, 90, 13).

2. Hunger und Durst befallen die Gottheiten. Stier, Hengst, Mann. Eingehen der Gottheiten in diesen als Bestandteile des Körpers.

3. Schöpfung, Flucht und Einfangen der Speise. Eingehen des Ichs in den Mann. Individual-Seele = Weltseele = Indra.

II. Die drei Geburten des individuellen Ichs: Zeugung, Geburt, Tod. Sohn = Vater.

III. Natur des Ichs. Das Ich ist die Erkenntnis [= Subjekt des Erkennens], der Leiter aller Wesen, das Brahman.

I, 1, 1. Diese Welt war im Anfang nur das Ich, nichts anderes war vorhanden, das die Augen aufgeschlagen hatte. Dieses Ich erwog: „Jetzt will ich Welten hervorbringen!"[1])

2. Da ergoß es aus sich diese Welten: das Wasser, die Lichtatome, den Tod, die Gewässer. Jenes ist das

[1]) Wörtlich: „[aus mir] ergießen". Dies ist der ursprüngliche Sinn in den Schöpfungssagen der Inder. In § 3 ist die Bedeutung wie in der späteren Literatur bereits verblaßt = schaffen.

Wasser jenseits des Himmels, seine Grundlage ist der Himmel. Der Luftraum sind die Lichtatome. Die Erde ist der Tod. Was sich unter ihr befindet, sind die Gewässer.

3. Das Ich erwog: „Da sind nun die Welten, jetzt will ich Beschützer der Welten hervorbringen!“ Da zog es aus den Gewässern einen Mann [*puruscha*] empor und festigte und gestaltete ihn.

4. Den bestrahlte es mit Hitze. Als er mit Hitze bestrahlt ward, öffnete sich platzend ein Mund wie ein [bebrütetes] Ei. Aus dem Munde kam die Sprache, aus der Sprache das Feuer. Es öffneten sich platzend zwei Nasenlöcher, aus den beiden Nasenlöchern kam der Odem, aus dem Odem der Wind. Es öffneten sich platzend zwei Augen, aus den beiden Augen kam das Gesicht, aus dem Gesicht die Sonne. Es öffneten sich platzend zwei Ohren, aus den Ohren kam das Gehör, aus dem Gehör kamen die Himmelsgegenden. Es öffnete sich platzend die Haut, aus der Haut kamen die Haare, aus den Haaren die Kräuter und die Bäume. Es öffnete sich platzend das Herz, aus dem Herzen kam das Denkvermögen, aus dem Denkvermögen der Mond. Es öffnete sich platzend der Nabel, aus dem Nabel kam der Abwind, aus dem Abwind der Tod. Es öffnete sich platzend das Geschlechtsteil, aus dem Geschlechtsteil kam der Same, aus dem Samen kamen die Gewässer.

I, 2, 1. Als diese Gottheiten hervorgebracht waren, stürzten sie in diese große Flut [in dieses große Meer]. Diese besendete das Ich mit Hunger und Durst. Da sagten die Gottheiten zu ihm: „Ersinne für uns eine Grundlage, auf der wir fußen und Speise genießen können!"

2. Es brachte ihnen den Stier. Sie sagten: „Dieser genügt uns nicht." Es brachte ihnen den Hengst. Sie sagten: „Dieser genügt uns nicht."

3. Es brachte ihnen den Mann. Sie sagten: „Wahrlich, wohlgetan!" Und der Mann ist wirklich „das Wohlgetane".[1]) Das Ich sagte zu ihnen: „Gehet ein in ihn, je nachdem sich jedem von euch eine Grundlage bietet!"

4. Da wandelte sich das Feuer in Sprache und ging ein in den Mund, der Wind wandelte sich in Odem und ging ein in die Nasenlöcher, die Sonne wandelte sich in Gesicht und ging ein in die Augen, die Himmelsgegenden wandelten sich in Gehör und gingen ein in die Ohren, die Kräuter und die Bäume wandelten sich in Haare und gingen ein in die Haut, der Mond wandelte sich in Denkvermögen und ging ein in das Herz, der Tod wandelte sich in Abwind und ging ein in den Nabel, die Gewässer wandelten sich in Samen und gingen ein in das Geschlechtsteil.

---

1) Vgl. Taitt.-Up. II, 7. Daß „Mann", nicht „Mensch" gemeint ist, zeigen *retas* und *śiśna* in § 4.

5 Da sprachen Hunger und Durst zum Ich „Sorge auch für uns!“ Es sagte zu den beiden „Ich lasse euch teilnehmen mit diesen Göttern, ich mache euch zu Teilhabern unter ihnen“ Daher kommt es, daß Hunger und Durst an jeder Spende teilhaben, die man irgendeiner Gottheit darbringt

I, 3, 1 Das Ich erwog „Da sind nun die Welten und die Beschützer der Welten, ich

2 will Speise für sie hervorbringen“

Es bestrahlte die Gewässer mit Hitze Als sie so mit Hitze bestrahlt wurden, entstand aus ihnen ein Gebilde Das Gebilde aber das da entstand, das war die Speise

3 Als sie angegriffen ward,[1]) versuchte sie davonzulaufen Es suchte sie durch die Sprache zu fangen, vermochte es aber nicht Hätte es sie durch die Sprache eingefangen, so wäre man durch bloßes Nennen der Speise satt geworden

4 Es suchte sie durch den Odem zu fangen vermochte es aber nicht Hätte es sie durch den Odem eingefangen, so wäre man durch bloßes Beriechen der Speise satt geworden

5 Es suchte sie durch das Gesicht zu fangen, vermochte es aber nicht Hätte es sie durch das Ge-

[1]) Als die genannten Götter auf sie losgingen, um sie zu verzehren Die Bedeutung von abhisṛj ergibt sich aus Sch Br 14, 9, 4, 2

sicht eingefangen, so wäre man durch bloßes Betrachten der Speise satt geworden.

6. Es suchte sie durch das Gehör zu fangen, vermochte es aber nicht. Hätte es sie durch das Gehör eingefangen, so wäre man durch bloßes Hören von der Speise satt geworden.

7. Es suchte sie durch die Haut [= den Tastsinn] zu fangen, vermochte es aber nicht. Hätte es sie durch die Haut eingefangen, so wäre man durch bloßes Betasten der Speise satt geworden.

8. Es suchte sie durch das Denkvermögen zu fangen, vermochte es aber nicht. Hätte es sie durch das Denkvermögen eingefangen, so wäre man durch bloßes Denken an die Speise satt geworden.

9. Es suchte sie durch das Geschlechtsteil zu fangen, vermochte es aber nicht. Hätte es sie durch das Geschlechtsteil eingefangen, so wäre man durch bloßes Entleeren[1]) der Speise satt geworden.

10. Es suchte sie durch den Abwind zu fangen, da verzehrte es sie [*âvayat*]. Darum ist der Wind [*vâyu*] dasselbe, wie Fänger der Speise; der Wind [*vâyu*] ist dasselbe, wie „der nach Speise Verlangende" [*annâyu*].

11. Das Ich erwog: „Wie könnte dies hier ohne mich bestehen?" Es erwog: „Auf welchem von beiden Wegen[2]) komme ich hinein?" Es erwog: „Wenn es

[1]) d. h. Ausschütten; denn bei *anna* „Speise' denkt der Inder vor allem an Reis, hier an das Ausschütten der ungekochten Reiskörner. [2]) Durch Fußspitze oder Scheitel.

die Sprache ist, die gesprochen und der Odem, der gerochen, und das Gesicht, das gesehen, und das Gehör, das gehört, und die Haut, die betastet, und das Denkvermögen, das gedacht und der Abwind, der angeblasen, und das Geschlechtsteil, das entleert hat, wer bin dann Ich?"

12. Da spaltete es hier den Scheitel und ging durch diesen Eingang hinein. Das ist diese Öffnung, welche „Spalte" [*Vidrti*] heißt, das ist der Ort der Wonne. Das Ich hat drei Wohnstätten und drei Schlafzustände: diese Wohnstätte [das Auge im wachen Zustand], diese Wohnstätte [der Hals im Traumschlaf], diese Wohnstätte [das Herz im Tiefschlaf].[1])

13. Als es [als individuelle Seele] entstanden war, überblickte es rings die Geschöpfe: „Was konnte sich hier für einen andern erklären [, als den der ich bin]?" Es sah nur diesen Mann, der ganz vom Brahman überzogen [durchdrungen] war.[2]) Da sagte es: „Ich habe das gesehen [*idam adarsham*]."

14. Darum ist sein Name *Idandra*, denn der eigentliche Name ist *Idandra*. Obwohl er aber Idandra heißt, nennt man ihn geheimnisvoll [d. h. mit einem Geheimnamen] Indra, denn die Götter lieben offenbar das Geheime — denn die Götter lieben offenbar das Geheime.

[1]) Der Lehrer zeigt diese drei Körperstellen mit dem Finger, was in Klammern beigefügt ist, ist Erläuterung der indischen Erklärer. [2]) Die Seele dieses Urmenschen ist also mit der Weltseele identisch. In Wahrheit gibt es außer ihm nichts anderes, weil eben alles andere mit ihm identisch ist.

2, 1 Im **Manne** ist von Anfang an die Leibesfrucht enthalten Was dieser Same ist, das ist die aus allen Gliedern vereinigte Glut [d i Körperwärme] Der Mann tragt in sich sein Ich Wenn er nun in das Weib ergießt, so gebiert er es [sein Ich] [1]) das ist seine **erste Geburt**

2 Der Same wird zu einem Teil des weiblichen Ichs, wird so wie eines ihrer Glieder Darum schadigt er die Mutter nicht Wenn das Ich des Vaters sich an diesem Ort befindet, so sorgt sie fur sein Gedeihen [= bringt ihn zur Entwicklung]

3 Da sie diejenige ist, die fur sein Gedeihen sorgt, so muß man auch fur ihr Gedeihen sorgen Diese Leibesfrucht tragt die Frau Der Mann aber sorgt gleich anfangs, schon vor der Geburt des Knaben, fur dessen Gedeihen [2]) Wenn er vor des Knaben Geburt fur dessen Gedeihen sorgt, so sorgt er fur sein eigenes Gedeihen zum Fortbestande dieser Welten Denn so bestehen diese Welten fort Das ist seine [des Ichs] **zweite Geburt**

4 Als sein eigenes Ich wird er dann zur Vollbringung der guten Werke an des Vaters Statt eingesetzt Sein anderes Ich [d h die Seele, die sich im Vater befindet] hat seine Pflichten erfullt, und wenn es sein Alter erreicht hat, so scheidet es ab Aber

[1]) Ich lese mit Bohtlingk *athalnam* [2]) Durch die vorgeschriebenen Sakramente, die mit der Befruchtungszeremonie beginnen Vgl Jolly Recht und Sitte, S 151 ff

eben indem es von hinnen scheidet, wird es wiederum geboren. Das ist seine [des Ichs] dritte Geburt. Darum hat der wêdische Sänger gesagt:

5 Ich kannte alle Sippen dieser Götter
Genau schon, als ich lag im Mutterleibe.
Mich hielten hundert Burgen im Gewahrsam,
Aus Erz! Da flog ich schnell heraus, der Falke.[1])

Als er damals noch im Mutterleibe lag, hat Wâmadêwa[2]) so gesprochen.

6 Da er dies wußte, ist er nach dem Zerbrechen dieses Leibes emporgestiegen, hat oben im Himmelreich die Erfüllung aller seiner Wünsche gefunden und ist zum Unsterblichen geworden — geworden.

3, 1 Wer ist es [, den Wâmadêwa erkannte]? Wir verehren ihn als das Ich. Was ist das für ein Ich? Dasjenige, durch das man Form und Farbe sieht, oder das, durch welches man den Schall hört, oder das, durch welches man die Gerüche riecht, oder das, durch welches man die Sprache artikuliert, oder das, durch welches man Süß oder Sauer unterscheidet?

2 Was dieses Herz und dieses Denkvermögen sind, Bewußtsein, Wahrnehmung, Unterscheidungsvermögen, Erkenntnis, Verstand, Blick, Halt [Festigkeit], Klug-

[1]) Rigvêda IV 27, 1. Die folgende Bemerkung über den Dichter dieses Liedes ist natürlich völlig verkehrt. Die „Burgen“ werden als solche des Ich, d. h. als Leiber gedeutet, die ihn nach und nach wie mit ehernen Ketten in der Seelenwanderung festgehalten, bis er durch die Upanischad-Lehre die Erlösung gefunden habe. [2]) Der Dichter der angeführten Strophe.

heit, Weisheit, Trieb [Tatkraft], Gedächtnis, Einbildungskraft, Absicht, Leben, Begehren, Wille alles das sind Namen für die Erkenntnis [= für das Subjekt des Erkennens, das Ich]

3 Jener Brahman,[1]) jener Indra, jener Herr der Schöpfung [Pradschâ-pati], alle Götter und die fünf großen Wesen Erde, Wind Raum, Gewässer, Lichterscheinungen, diese kleinen und ihnen ähnliche Lebewesen, die Samen verschiedenster Art, die Lebewesen, die dem Ei [Vögel und Reptilien], dem Chorion [Säugetiere], dem Schweiß [Ungeziefer] und dem Keim [Pflanzen] entstammen, die Rosse, Rinder, Menschen, Elefanten, kurz alles, was da Odem hat, es gehe oder fliege oder stehe fest alles dies wird von der Erkenntnis geleitet, fußt auf dem Erkennen Die Welt wird von der Erkenntnis geleitet, die Erkenntnis ist die Grundlage, das Erkennen ist das Brahman

4 Mit diesem erkennenden Ich stieg er [Wâmadêwa] aus dieser Welt empor, erlangte in jener Himmelswelt die Erfüllung aller seiner Wünsche und wurde unsterblich — wurde unsterblich

---

[1]) Der persönliche Gott Brahman

KAUSCHÎTAKI-UPANISCHAD

Die Kauschîtaki-Upanischad bildet einen Teil des Kauschîtaki-Âranjakas, in dessen Handschriften sie an verschiedenen Stellen eingeordnet erscheint woraus sich ohne weiteres ergibt, daß sie als vorher selbstandig bestehender Text dem Âranjaka erst später einverleibt wurde Ihren Namen fuhrt sie nach den Kauschîtakin, den Anhangern des Kauschîtaki, *der in dem Brâhmana wie in der* Upanischad (vgl II, 1) als Autoritat zitiert wird Sie zeigt aber sonst keine Beruhrung mit dem Brâhmana [1])

Unsere Upanischad beginnt mit der Belehrung, welche der Furst Tschitra[2]) dem Brahmanen Uddâlaka [= Gautama] uber den Weg erteilt, den die Seele des Verstorbenen zuruckzulegen hat, woran sich die Lehre schließt, daß der Mensch mit dem Brahman, dem All, identisch ist Wenn das Brahman hier zunachst als der personliche mannliche Gott erscheint, so geschieht das, dem Kommentator Schankara nach, zunachst in propadeutischer Absicht. Daß der Kommentator in diesem Falle im Rechte ist, ergibt sich aus § 4, wo fur den mannlichen Gott die neutrale Bezeichnung „das Brahman" eintritt. Man darf also aus der Erzahlung, die das Kapitel bildet, nicht schließen ihr Verfasser habe sich das Brahman als etwas Personliches vorgestellt

Besonders wertvoll ist dieses Kapitel wegen der in ihm enthaltenen mythischen Vorstellungen von dem Weg, den die Seele im Jenseits nimmt. Denn wenn einzelnes wie

---

[1]) Lindner, Kaush Br S IX [2]) Daß es sich um einen Fürsten, also Angehörigen der Kschatriya-Kaste handelt, ergibt sich aus dem Schlusse von I, 1 Denn dort beziehen sich die Worte des Tschitra darauf, daß der Angehörige der höheren Kaste bei dem der niederen in aller Form als Schüler erscheint Vgl S 8f

die Schilderung des Throns und Thronsaals des Brahman, auch auf Ausschmückung und Umdeutung beruht oder Zusatz ist, so beweisen die undeutbaren Namen in § 3 in Verbindung mit Tschh VIII, 5, 3, daß hier altes mythologisches Gut zugrundeliegt. Viel älter als die Upanischad selbst sind die in I, 2 enthaltenen Strophen, die sich außerdem in zwei ähnlichen Schilderungen des dem Sâma-Wêda angehörenden Dschaiminîja-Brâhmana I, 18, 1 und I, 50, 1 finden. Text und englische Übersetzung dieser wichtigen Kapitel, die sich gegenseitig und mit unserer Upanischad ergänzen, sind von H. Oertel 1898 im JAOS 19, 115 ff. und 111 ff. veröffentlicht worden. Bereits 1890 hatte O. Böhtlingk den Grund zum Verständnis der Strophen der Upanischad gelegt (BKSGW 42, 198 ff., vgl. auch 49, S. 97 f. und S. 130), wirklich gelöst hat das Rätsel, das die Stelle bot, unter Heranziehung der von Oertel veröffentlichten Texte erst E. Windisch, BKSGW 59 (1907), S. 111 ff. Er hat gezeigt, daß die erste Strophe die Worte der Seele sind, die eine Wiedergeburt auf Erden begehrt, die zweite dagegen, die unvermittelt folgt, die Worte derjenigen, die zu höheren (himmlischen) Welten aufsteigen will. Die Strophen sind offenbar ganz ernst gemeint und für den wirklichen Gebrauch bei der Wanderung ins Jenseits gelernt und mündlich überliefert worden. Richtig überliefert sind beide Strophen offenbar nur in Dschaim.-Br. I, 18, 2. Aber der Verfasser dieser Stelle hat ebensowenig wie die Verfasser von I, 50, 1 und Kau I, 2 den ursprünglichen Sinn mehr verstanden. Wir haben in Klammer vor beiden Strophen an allen drei Stellen die richtige Deutung Windischs hinzugefügt, bemerken aber ausdrücklich, daß die Verfasser der umgebenden Prosa diese richtige Deutung nicht mehr kannten. Der Verfasser von Dschaim.-Br. 50, 1 beweist dies schon durch die erklärenden Prosaworte, die er den Versen beigibt, und durch die sinnlose Form,

die bei ihm die zweite Zeile der zweiten Strophe angenommen hat. Noch weniger hat der Verfasser von Kau I, 2 die Strophen verstanden, da bei ihm aus der zweiten Zeile der zweiten Strophe zwei unmetrische und unsinnige Zeilen geworden sind, und da er die Seele diese Strophen an den Mond richten läßt, wodurch auch der Schluß des § 2 unverständlich wird. Geringe Varianten im Sanskritwortlaut, die in der Übersetzung nicht erkennbar sind, weil es sich um Synonyma handelt, beweisen, daß seine Quelle keine der beiden Brahmana-Fassungen war, daß er also aus anderer, vielleicht mündlicher Quelle schöpfte, die bereits getrübt war.

Ihrer Wichtigkeit wegen geben wir alle drei Texte und bemerken zum Verständnis, daß der zweite (Dschaim.-Br. I, 49 f.) einen Teil einer Besprechung des Rituals der Leichenverbrennung bildet.

Dschaim.-Br. I, 17 f.

I, 17, 1. Es gibt zwei Mutterleiber, der eine ist der göttliche, der andere der menschliche. Es gibt zwei Welten; die eine ist die göttliche, die andere die menschliche.

2. Der menschliche Mutterleib nun ist die Menschenwelt, und diese ist das Geburtsorgan des Weibes, aus diesem werden die Geschöpfe geboren.

3. Darum soll man sich auch eine schöne [treffliche] Gemahlin suchen, indem man denkt: „Mein Ich soll in schöner [trefflicher] Gestalt erstehen." Darum soll man auch seine Gemahlin zu hüten suchen, indem man denkt: „In meinem Mutterleib, in meiner Welt, soll kein anderer erstehen."

4. Wenn nun jemand im Begriffe ist, zu erstehen, so gehen zuerst die Lebensorgane in das Weib ein, und dann

erst wird der Same ergossen Man kehrt wieder, indem man diese Lebensorgane zum Vorschein bringt [1]) Daher kommt es auch, daß man als sein Ebenbild wiedergeboren wird, obwohl der Same doch [bei allen Männern] gleich ist

5 Ebenso ist jener göttliche Mutterleib die Welt der Götter Was das Âhawanîja-Feuer ist, das ist der göttliche Mutterleib, die Götterwelt Wer also eine Opferspende in das Gârhapatja-Feuer gießt, von dem darf man annehmen, er bringe sich hier hervor [2])

6 Wenn er die Opferspende darbringt, wenn er sie gut ausführt,[3]) so ergießt er in diesem Augenblick sein Ich in den göttlichen Mutterleib Dieses sein Ich ersteht dort in der Sonne Wenn er diese Kenntnis besitzt, so hat er ein zweifaches Ich, einen zweifachen Mutterleib Aber nur ein Ich, nur einen Mutterleib besitzt, wer dies nicht weiß

7 Wenn nun der, welcher dies Wissen besitzt, aus einer Welt abscheidet,

18, 1 so verläßt ihn zuerst sein Odem [4]) Dieser ist es, der den Göttern berichtet „So viel hat dieser Gutes, so viel hat er Böses getan“ Dann steigt dieser [Mann][5]) mit dem Rauch [des Scheiterhaufens, auf dem die Leiche verbrannt wird] in die Höhe

2 Die Türhüter dieses [Himmelreichs] sind die Jahreszeiten An diese soll er die folgenden Verse richten

[Wenn er auf der Erde wiedergeboren sein will]

Vom Lichten, Jahreszeiten, ist der Same hergebracht,
Halbmonat'ger, vom neuerzeugten Herrn der Väterwelt [6])

---

[1]) Nach Windischs Besserung und Übersetzung a a O S 115 f

[2]) d h dadurch erlangt man Wiedergeburt in dieser Welt, nicht in jener Siehe S 154, Anm 1 [3]) d h wenn er beim Opfer keinen Fehler begeht [4]) in den natürlich die übrigen Lebensorgane eingegangen sind, vgl Kau III, 3 [5]) d h das Körperliche vgl Dschaim -Br I, 19, 8 (unten S 154 f) [6]) Der „Lichte“ ist der Mond, der einen halben Monat zugenommen hat, was durch die Seelen

Drum sendet mich in einen Mann, der mich erzeugen soll,
Und flößet mich aus diesem Mann in eine Mutter ein!

[Wenn er in die höheren Welten aufsteigen will.]

So werd' ich denn hinzugezeugt, ein Zugezeugter[1])
Des Zwölffachen, als ein dreizehnter Schaltmonat.[2])
Das weiß bestimmt ich, dessen bin ich ganz gewiß,
Drum führet, Jahreszeiten, mich[3]) hin zur Unsterblichkeit!

3. Da führen ihn die Jahreszeiten hin; wie ein Gelehrter den Ungelehrten, wie ein Wissender den Unwissenden, so führen ihn die Jahreszeiten hin. Sie führen ihn hinüber,

4. er gelangt zu dem, der da glüht [= zur Sonne].

5. Ist er dort, so fragt dieser ihn: „Wer bist du?" Mit dem Vor- oder Familiennamen[4]) nun, mit dem er sich vorstellt, redet er ihn an [und sagt]: „Hier hast du dasjenige dir gehörige Ich, das sich in mir befindet."

6. Ist er nun wieder im Besitze seines Ichs, so enteilen die Jahreszeiten, packen ihn dabei an den Füßen und ziehen ihn weg. Da treten Tag und Nacht an seine Stelle [und die Jahreszeiten nehmen diese mit sich fort, während er zur Sonne zurückkehrt].

---

der Verstorbenen geschehen ist, vgl. Kau. I, 2. II, 8 f. Der „Herr der Väterwelt", d. i. der abgeschiedenen Vorfahren, ist der Mond, eben weil er die abgeschiedenen Seelen zunächst in sich aufnimmt.

[1]) Wörtlich: „Als solcher werde ich hinzugezeugt, hinzugezeugt werdend durch den Zwölffachen, ein dreizehnter Schaltmonat." [2]) „Um das Mondjahr mit dem Sonnenjahr auszugleichen, muß man den zwölften Monat des Mondjahres um elf Tage verlängern, oder einen dreizehnten Monat von elf Tagen hinzufügen" (Böhtlingk). „Der Zwölffache" ist das Jahr. Ich halte (gegen Windisch) die obige Fassung für die echte. Der Sinn ist, wie ich mit Windisch annehme: Ich werde nicht in natürlicher Weise durch ein Elternpaar gezeugt, sondern entstehe wie ein Schaltmonat nicht in gewöhnlicher Weise. [3]) Im Text steht, das Metrum störend, noch „da ich gekommen bin". [4]) Wörtlich: „dem Namen, der Familie". Zu dem Namen kommt als Familienname ein Patronymikon.

7. Dann soll er ihn [der da glüht, d. h. die Sonne] mit diesen Worten anreden: „Wer [Ka] bin ich?[1] Du bist Suwar [= »Sonne« und »Himmel«]. Darum bin ich, der Himmel, zu dir, dem dem Himmel Gehörigen, gekommen."

8. Denn Ka ist wirklich der Herr der Geschöpfe [Pradschâpati, der Schöpfer]. Darum ist, wer dies weiß, *suwar gas* [= „Himmel", „Sonne", und „in den Himmel gehend"]. Denn er geht in den Himmel ein.

9. Zu ihm sagt jener: „Der du bist, der bin ich; der ich bin, der bist du. Komm herein!"

10. Dann geht er nach dem Sukrita-rasa [„Saft der Guttat"].[2] Sein Erbe treten seine Söhne an, seine Väter [erben] seine guten Taten. Wer also mit dieser Kenntnis das Agnihôtra darbringt, der besitzt ein zwiefaches Ich, ein zwiefaches Erbe. Nur ein Ich und nur ein Erbe besitzt, wer ohne dies zu wissen das Agnihôtra darbringt.

Dschaim.-Br. I, 49

I, 49, 1. 2. Darauf bringen sie die Anustaranî.[3]

Nachdem er [der Priester] sie besprengt und dreimal nach links hin hat herumführen lassen, soll er sie mit einem Schlägel erschlagen. Einige führen sie nach rechts hin herum. Das soll man nicht so tun.

---

[1]) Er überlistet die Sonne, denn aus dem Refrain des Liedes Rigwêda X, 121: ‚*ka* smai dêwaja hawischâ widhêma?' = „*Wer* ist der Gott, dem wir mit Opfergabe huldigen sollen?" haben die Theologen der Brahmana einen Gott *Ka* herausgelesen, indem sie interpretierten: „Wir wollen dem Gott Ka mit Opfergabe huldigen", und haben diesen so durch Interpretationskunst gewonnenen Gott für den Schöpfer Pradschapati erklärt. Die Frage „Wer bin ich?" soll also die Sonne auffassen als „Ich bin Ka", d. h. Pradschâpati. [2]) Offenbar hier, wie unten Kau. I, 3 Widscharâ [„Nichtalternd"], Name eines mythischen Flusses. [3]) Eine beim Totenopfer geschlachtete Kuh.

3 Man zieht der Kuh das Netz heraus und umhüllt damit [des Toten] Kopf; die Nieren legt man ihm in die Hände, das Herz aufs Herz, die Vorderbeine auf die Arme, und Glied für Glied verteilt man entsprechend die andern Glieder.

4 Dann bedeckt man den Toten mit dem Fell, wobei man sagt: „Gedeihe mit deinem eigenen Leib!"

5 Nachdem man [die Teile der Kuh in dieser Weise] verteilt hat, entzündet man den Scheiterhaufen.

6 Man soll bedacht sein, es so einzurichten, daß das Âhavanîya-Feuer[1]) die Leiche zuerst erreicht; dann kommt dem [Toten] die Götterwelt entgegen. Ferner, daß ihn darauf das Anwâhârya patschana-Feuer erreicht; dann kommt dem Toten die Väterwelt *entgegen*. Ferner, daß den Toten darauf das Gârhapatja-Feuer erreicht; in dieser Weise faßt man [d. h. der Sohn, die Erben] in dieser Welt festen Fuß durch Nachkommen wie durch Vieh.

7 Wenn die Flammen des Toten Leib ergriffen haben, dann ist es der Rauch, der den Körper von ihm abschüttelt. Weil er ihn abschüttelt, deswegen heißt er *dhuva* [„der Abschütteler"]. Denn er führt [eigentlich] den Namen *dhuna*. Geheimnisvoll aber nennt man ihn *dhûma* [Rauch], mit einem Geheimnamen. Denn die Götter lieben offenbar das Geheimnis.

8 Aus dem Rauch geht der Tote in die Nacht ein, aus der Nacht in den Tag, aus dem Tag in die Monatshälfte, in welcher die Nächte an Licht schwächer werden

---

[1]) Die drei von dem Agnihotrin, d. h. einem Brahmanen, der die heiligen Feuer unterhält, an die er morgens und abends opfert, unterhaltenen Opferfeuer heißen Âhawanîja, Gârhapatja und Anwâhârja patschana. Sie werden bei seiner Bestattung zum Verbrennungsplatz gebracht und von ihnen wird, wie sich aus unserem Texte selbst ergibt, das Feuer genommen, mit dem der Scheiterhaufen angezündet wird.

[= der Mond abnimmt], aus dieser in die Monatshälfte, in welcher der Mond zunimmt, aus dieser in den Monat. Im Monat vereinigen sich Leib und Leben.[1])

9. Dann kommt auf einem Strahl eine der Jahreszeiten, welche einen Schlägel in der Hand hat, herab und ihm entgegen und fragt ihn: „Wer bist du, o Mann?“

50, 1. Ihr gebe er zur Antwort [wenn er auf der Erde wiedergeboren sein will]:

Vom Lichten, Jahreszeiten, ist der Same hergebracht,
Halbmonat'ger, vom neuerzeugten Herrn der Väterwelt.
Das bedeutet, daß man hier den lichten König Sôma opfert.[2])
Drum sendet mich in einen Mann, der mich erzeugen soll,
Denn dann senden sie ihn in einen Mann, der ihn erzeugen soll.
Und flößet mich aus diesem Mann in eine Mutter ein!
Denn er [der Mann] flößt ihn in eine Mutter ein.

[Wenn er in die höheren Welten aufsteigen will:]

So werd' ich denn hinzugezeugt, ein Zugezeugter
Des Dreizehnfachen als der zwölfte Schaltmonat —[3])
Der ist der Dreizehnfache, der dort glüht [= die Sonne].[2])
Das weiß bestimmt ich, dessen bin ich ganz gewiß,
Drum führet, Jahreszeiten, mich hin zur Unsterblichkeit,

kraft dieses zwölf- und dreizehnfachen Vaters,[4]) kraft dieser Mutter, kraft dieses Glaubens, kraft dieser Nahrung, kraft dieser Wahrheit! Der Tag ist mein Vater, die Nacht ist meine Mutter, die Wahrheit bin ich. Darum führet mich, ihr Jahreszeiten, zur Unsterblichkeit!“

---

1) Vgl. I, 18, 1 und Kč 1, 2 (vgl. auch S. 32 f.). 2) Diese falschen Erklärungen zeigen, daß schon dem Verfasser des Brâhmana der Sinn der Verse nicht mehr klar war. 3) Verderbnis des echten Textes oben 18, 2. Auch diese Verderbnis zeigt, daß der Verfasser den Sinn der Strophen nicht verstand. 4) Der Verfasser deutet diesen, wie durch das Folgende klar wird, auf den Tag

2 Da führen ihn die Jahreszeiten hin, wie ein Gelehrter den Ungelehrten, wie ein Wissender den Unwissenden, so führen ihn die Jahreszeiten hin. Sie schaffen ihn hinüber.

3 Denn der ist kein Mensch, der dies weiß, sondern einer von den Göttern ist, wer diese Kenntnis besitzt.

4 Ihm kommen, schnell wie das Denkvermögen [= wie der Gedanke] seine Väter und seine Großväter entgegen und fragen ihn: „Was hast du uns von dort mitgebracht?“

5 Er antwortet ihnen: „Alles Gute, das ich getan habe, das sei euer.“ Sein Erbe treten seine Söhne an, seine Väter [erben] seine guten Taten, seine Feinde seine bösen Taten.

Nachdem er so seinen Besitz dreifach verteilt hat, wird er der Welt dessen teilhaft, der dort glüht [= der Sonne].

Kau. I.

1 Tschitra, der Sohn des Ganga, wollte für sich ein Opfer darbringen lassen und wählte sich [Uddâlaka,] den Sohn des Aruna [zum Hauptpriester]. Dieser aber sandte seinen Sohn Schwêtakêtu mit dem Auftrag, das Opfer für den König zu vollziehen. Als er ankam, fragte dieser ihn: „Gautamas Sohn! Ist die Welt abgeschlossen, nach der du mich [durch das Opfer] zu bringen gedenkst, oder führt irgendein Weg zu ihr? Daß du mich nicht etwa in eine Nichtwelt [d. h. ins Nichts] führst!“[1] Schwêtakêtu erwiderte

[1] Weder die indischen noch die europäischen Gelehrten haben diese Stelle verstanden. Böhtlingks Konjektur und Übersetzung (BKSGW 47 [1895] S. 347 f.) ist gleichfalls verfehlt. Man

„Das weiß ich nicht. Wohlan! Ich will meinen Lehrer fragen.“ — Nach diesen Worten ging er zu seinem Vater und sprach: „So und so hat er mich gefragt, *was soll ich ihm antworten?“ Sein Vater sagte*: „*Das* weiß ich selber nicht. Wenn wir [Brahmanen] unser Wêdastudium beendet haben, so ist es die Opferversammlung, in der wir uns das aneignen, was Fremde uns geben.[1]) Komm, wir wolle beide hingehen!“

Er nahm also Feuerholz in die Hand und begab sich zu Tschitra, dem Sohne des Ganga, und sprach zu ihm: „Laß mich dir als Schüler nahen!“ — Tschitra *sagte*: „*Du bist ein würdiger Empfänger des Brahman*,[2]) Gautama, da du dich nicht hast zum Hochmut verleiten lassen. Komm, ich will dich belehren!“

2. Er sprach: „Alle diejenigen, welche aus dieser Welt abscheiden, begeben sich in den Mond. Durch deren Odem [oder Lebensorgane] schwillt er in der ersten Monatshälfte an, und durch die zweite Monatshälfte bringt er sie zu neuem Dasein. Der Mond ist das Tor des Himmelreichs. Wer ihm zu antworten

---

interpungiere hinter *tasya* (nämlich *lokasya*). Statt zu trennen, lese man *mâloke* = *mâ aloke*. Wahrscheinlich ist vor *mâ* ein weiteres *mâ* ausgefallen. Das erste ist dann Prohibitivpartikel, das zweite Akkusativ. *aloka* = *nirrti*. [1]) d. h. in der Opferversammlung, gelegentlich deren Disputationen stattfinden, eignen wir uns Wissen an, welches uns unser eigener Lehrer nicht übermittelt hat, weil er es selbst nicht besaß. Auch diese Stelle ist bisher nicht verstanden worden. [2]) *brahmagrahin* s. v. als *brahmapatram*. Die v. l. *brahmârgho*, die dasselbe besagt, geht offenbar auf eine Glosse zurück.

vermag, den läßt er weiter ziehen, wer ihm dagegen nicht antworten kann, den läßt er zur Erde fallen in dem Regen, in den er [der Mond] sich verwandelt [1]) Dann wird der [so wieder zur Erde Gesandte] hier als Wurm oder als Motte oder als Fisch oder als Vogel oder als Löwe oder als Eber oder als Paraschwant[2]) oder als Tiger oder als Mann oder als ein anderes Geschöpf wiedergeboren, an den verschiedensten Orten, je nach seinen Taten und je nach seinem Wissen

Wenn man [zum Monde] kommt, so fragt einen dieser [3]) „Wer bist du?“ Dann antworte man ihm [wenn man auf der Erde wiedergeboren sein will]

---

[1]) „Der Regen entsteht aus dem Monde“ (Ai B VIII 28, 15), wie er auch, nachdem es aufgehört hat zu regnen, in diesen wieder eingeht (Ai B VIII, 28, 7) [2]) Gewöhnlich heißt das Tier Parasvant (vgl Rw X, 86, 18, Ts V, 5, 21, 2, Aw VI, 72, 2 3) Was für ein Tier gemeint ist ist unbekannt Weber, ISt. II, 390 nimmt die Bedeutung „Hund“, PW „Wildesel“ an was mir wegen Aw VI, 72 unwahrscheinlich ist Sâjana (indischer Kommentator) deutet das Wort zu Rw X 86, 18 als „fremdes Gut“ (!), zu Ts V 5 21, 2 dagegen als „Büffel“, Schankara erklärt es an unserer Stelle mit dandaschûka „Schlange“, „Reptil“, wogegen aber die Anordnung unseres Textes spricht. Daß es sich um ein sehr geschlechtskräftiges Tier handelt, ergibt sich aus Aw Natürlich ist Schankaras dandaschûka womit er selbstverständlich nur ein Substantivum meinen kann einfach geraten Da aber dandaschûka als Adjektivum auch „bissig“ heißen kann, so übersetzt Deußen auf Grund der falschen Erklärung Schankaras, indem er dieser einen Sinn beilegt, den Schankara gar nicht beabsichtigt hat, „Beißtier“, unbekümmert darum daß das im Texte stehende Wort diese Bedeutung ganz unmöglich haben kann [3]) Der Text kann nur so aufgefaßt werden, daß der Fragende der Mond ist. Nach Dschaim-Br I. 49, 9 fragt eine der Jahreszeiten Vgl auch I, 18, 2, Dieser ursprüngliche Zug, durch den allein der Schluß unseres § 2 verständlich wird ist in der obigen Fassung verschwunden

Vom Lichten, Jahreszeiten, ist der Same hergebracht,
Von dem in Fünfzehn[1]) neugezeugten Herrn der Väterwelt.
Drum sendet mich in einen Mann, der mich erzeugen soll,
Und flößet mich durch diesen Mann in eine Mutter ein!

[Wenn man in die höheren Welten aufsteigen will.]

So werd' ich denn hinzugezeugt, ein Zugezeugter
Als zwölf- und dreizehnfacher Schaltmonat[2])
Des zwölf- und dreizehnfachen Vaters.[2])
Das weiß bestimmt ich, dessen bin ich ganz gewiß,
Drum führet, Jahreszeiten, mich hin zur Unsterblichkeit!

Kraft dieser Wahrheit, kraft dieser Askese, bin ich Jahreszeit,[3]) gehöre ich zu den Jahreszeiten.« — »Wer bist du?« — »Ich bin du.« Wenn man dies sagt, so läßt er [der Mond] einen durch.

3. Dann betritt man diesen Weg, den Götterweg [*dêwajâna*] und gelangt [nacheinander] in die Welten des Feuers [*Agni*], des Windes [*Wâju*], Warunas, Indras,

[1]) In dem Halbmonat, in dem der Mond zunimmt. Schon diese Variante zeigt, daß die beiden vorher gegebenen Fassungen nicht die unmittelbare Quelle der Upanischad sind. [2]) Diese auch im Original unmetrischen Zeilen sind sinnlose Entstellungen des in der Brâhmana-Fassung 18, 2 richtig überlieferten Textes. Der „zwölf- und dreizehnfache Vater“ geht auf eine Fassung zurück, die denselben Prosasatz hinter der Strophe hatte, wie oben das Brâhmana 50, 1. [3]) Als Sohn des „Zwölffachen“, d. i. des Jahres. Oben Dschaim.-Br. I, 18, 2.

des Herrn der Geschöpfe [des Schöpfers, Pradschâpati] und Brahmans[1] Zu dieser Welt gehören der See Âra,[2] die Stunden[3] Jeschtihâ,[4] der Fluß Widscharâ [= „Nichtalternd", „Alterfrei"] der Baum Ilja,[4] der Ort [oder öffentliche Platz] Saladschja,[4] der Stützpunkt [= die Burg[5]] Aparadschita [„Unerobert", „Unennehmbar"],[6] die Torwächter Indra und Pradschâpati [= der Schöpfer], das Wibhupramita[6] der Thron Witschakschanâ,[7] der Diwan Amitaudschas [„von unermeßlicher Kraft"] und die Geliebte Manasi [„zum Denkvermögen gehörend" also Genie des Denkens] und ihr Abbild Tschakschuschi [„zum Gesichtssinn gehörend" Genie des Gesichts] und beide halten Blumen und weben [oder beide weben mit Blumen] die Welten,[8] und die Apsarasen[9] Ambâs [pl „Mütter"] und Ambâjawis [pl · „Mütterchen"], und die Flüsse Ambayas [pl „Mütter"]

In diese Welt gelangt, wer dies so weiß Im Hinweis auf ihn befiehlt Brahman Lauft ihm entgegen!

[1]) Des persönlichen, männlichen Gottes s § 5 wo der Nominativ *brahmâ* steht. [2]) Vgl Tschh VIII, 5, 3 [3]) *muhûrta*, 1/30 Tag = 48 Minuten das Wort kann aber auch „Augenblick" bedeuten. [4]) Bedeutung unbekannt. [5]) Tschh VIII 5, 3 die unerobertc [unennehmbare, aparâdschitâ] Burg Brahmans das aus Gold bestehende Prabhu-wimita" [6]) „vom Allmächtigen [oder Allgegenwärtigen] geschaffen [oder erbaut]" offenbar Brahmans Palast Tschh VIII, 5, 3 hat „Prabhu-wimita" „vom Mächtigen [oder Herrn] ausgemessen [oder durchlaufen oder bereitet, oder erbaut]" [7]) „weithin sichtbar" und „klug", „weise" Daß der Verfasser die letztere Bedeutung im Sinne hat, ergibt sich aus § 5 [8]) Die Übersetzung ist nicht sicher, da *jagâni*, das angebliche Wort für „Welten", sonst nicht vorkommt. [9]) Göttliche Hetären, sonst in Indras Hof gedacht

Durch meine Herrlichkeit ist dieser an den Fluß Widschara gelangt, wahrlich, er wird nicht altern.«

4. Ihm gehen von den Apsarasen fünfhundert entgegen: hundert mit Früchten in den Händen, hundert mit Salben in den Händen, hundert mit Kränzen in den Händen, hundert mit Gewändern in den Händen, hundert mit Riechpulver in den Händen. Sie schmücken ihn mit dem Schmuck des Brahmans. Wenn er mit dem Schmucke des Brahmans geschmückt ist, macht er sich, das Brahman kennend, nach dem Brahman[1]) auf den Weg.

Er kommt an den See Âra und überschreitet ihn mit Hilfe des Denkvermögens. Kommen an ihn dagegen Leute, welche nur an die Gegenwart glauben, so gehen sie in ihm unter.

Er kommt an die Jèschtiha-Stunden, diese laufen vor ihm davon.

Er kommt an den Fluß Widschara. Den überschreitet er wieder mit Hilfe des Denkvermögens. Damit schüttelt er alles von sich ab, was er Gutes und Böses getan hat. Diejenigen unter seinen Verwandten, welche ihm lieb sind, bekommen das Gute, diejenigen, die er nicht lieb hat, das Böse, das er getan hat. Wie nun etwa jemand, der auf einem Wagen dahinfährt, auf die beiden Wagenräder herabsieht, so sieht er[2]) auf Tag und Nacht herab, auf

[1]) hier das unpersönliche Neutrum. [2]) Ich lese mit Schankara *paryaveksatatvam*.

gute und böse Tat und auf alle andern Gegensätze [1]) So geht er, der guten wie der bösen Tat entledigt, das Brahman kennend, diesem Brahman entgegen

5 Er kommt zu dem Baum Îlja, da dringt der Duft des Brahmans in ihn ein

Er kommt nach dem Ort Sâladschja, da dringt der Geschmack des Brahmans in ihn ein

Er kommt in den Stützpunkt [die Burg?] Aparâdschita; da dringt die Glut Brahmans in ihn ein

Er kommt zu den Torhütern Indra und Pradschâpati, diese laufen vor ihm davon.

Er kommt an das Wibhupramita, da dringt des Brahman Herrlichkeit in ihn ein

Er kommt an den Thron Witschakschana [„der Weise“, „Kluge“] Dessen vorderer [oder östliche] Füße sind die Sâman-Melodien Brihad und Rathantara und seine hinteren [oder westlichen] Füße die Sâman-Melodien Schjaita und Naudhasa, die Sâman-Melodien seine Längsstücke, die Sâman-Melodien Schâkwara und Raiwata seine Querstücke [2]) Dieser Thron ist die Vernunft, denn mit der Vernunft unterscheidet man

Er kommt an den Diwan Amitaudschas, der ist der Odem Dessen vordere [oder östliche] Füße sind Vergangenheit und Zukunft, und seine hinteren [oder westlichen] Glück [oder Reichtum] und Erquickung

---

[1]) Licht und Finsternis u dgl [2]) Vgl Aw 15, 3, 3 Ai B 8,12,3

[oder Milchtrank] seine Kopfstücke die Saman-Melodien Bhadra und Jadschnajadschnîja, seine Längsstücke die Saman-Melodien Brihad und Rathantara, die Rigwêda-Lieder und die Saman-Melodien seine Längsstücke, die Jadschus-Sprüche seine Querstücke, die Sôma-Stengel seine Matratze [die auf den Stricken ruht], der Udgitha seine Decke, das Glück [oder der Reichtum] sein Kissen [sein Polster] Auf diesem Diwan sitzt Brahman Zu diesem Diwan steigt, wer diese Kenntnis besitzt, mit dem Fuße[1]) angesichts Brahmans empor Brahman fragt ihn »Wer bist du?« Darauf soll er ihm antworten

6 Jahreszeit bin ich, von Jahreszeit stamm' ich Der Same des Jahres bin ich aus dem Raum entstanden, dem Mutterleib seiner Gemahlin Ich bin die Glut [die Körperwärme] eines jeden Wesens, das Ich eines jeden Wesens Du bist das Ich Der du bist, der bin ich « Darauf fragt ihn Brahman »Wer bin ich denn?« Dann soll der andere sagen ›Die Wahrheit [*satjam*] ‹ — »Was ist die Wahrheit?« — »Was von den Göttern und von den Lebensorganen verschieden ist, das ist das Seiende [*sat*], und was die Götter und die Lebensorgane sind, das ist das [*tjam*, hier der falschen Etymologie wegen = *tjad* gesetzt] Das wird ausgesprochen in dem Worte *satjam* [„Wahrheit“] Es umfaßt dieses All [alles, was da ist] Dieses All aber bist du « So sagt er zu ihm Dies ist in einer Strophe ausgedrückt

[1]) d h er wirft sich nicht zur Erde und kriecht nicht

11*

Das zweite Kapitel enthält zunächst in § 1 Kauschîtakis Lehre, der Odem sei das Brahman, und die Lebensorgane (Denkvermögen, Gesicht, Gehör, Sprache) seine Diener. Die Geheimlehre, die dazu gegeben wird, verbietet das Gebet. § 2 gibt die Lehre Paingjas, die gleichfalls den Odem mit dem Brahman gleichsetzt, aber in den Lebensorganen Hüllen des Odems sieht (der seinen Sitz im Herzen hat). Ähnlich ist die in Tai II vorgetragene Lehre, nach welcher die Lebensorgane, jedes ein „Ich“ bildend und jedes die Gestalt des Körpers besitzend, ineinanderstecken.

1. „Der Odem ist das Brahman“, so hat Kauschîtaki gesagt. „Für diesen Odem, das Brahman, übt das Denkvermögen das Botenamt, das Gesicht die Wacht, das Gehör die Meldungen, die Sprache die Bedienung bei seiner Mahlzeit aus. Wer also weiß, daß dieses Odems, des Brahman, Botenamt das Denkvermögen ausübt, der hat einen Boten; wer weiß, daß das Gesicht die Wacht ausübt, der hat einen Wächter; wer weiß, daß das Gehör die Meldungen verrichtet, der hat einen Anmelder; wer weiß, daß die Rede die Bedienung beim Mahle besorgt, der hat Bedienung beim Mahl.

Diesem selben Odem, dem Brahman, bringen alle diese Götter[1]) unaufgefordert Tribut. Genau so bringen demjenigen alle Wesen unaufgefordert Tribut, der diese Kenntnis besitzt.

Die dazu gehörige Geheimlehre [Upanischad] ist: „Man soll nicht beten.“ Mit dem, der nicht bittet,

[1]) Die eben genannten: Denkorgan, Gesicht, Gehör, Rede.

verhält sich's wie mit einem Mann, der um Almosen bittend ein Dorf durchwandert, aber nichts erhalten hat, sich setzt und bei sich denkt „Ich bekomme wohl nichts zu essen was mir von dort her gespendet würde." Da laden ihn dieselben Leute ein, die ihn vielleicht vorher abgewiesen haben Dieses Verhalten verschafft ihm Nahrung Denn nun gerade ladt man ihn ein und sagt „Wir wollen dir spenden"

2 „Der Odem ist das Brahman" so hat Paingja gesagt Diesem Odem, dem Brahman, gehört die Sprache sie hüllt sich außen um den Gesichtssinn, der Gesichtssinn er hullt sich außen um das Gehör das Gehor es hüllt sich außen um das Denkvermögen, das Denkvermogen es hüllt sich außen um den Odem [1])

Diesem selben Odem *usw wie der Schluß von § 1.*

Die ubrigen Paragraphen des zweiten Kapitels enthalten nun Anweisungen, wie man die gewonnene Erkenntnis des Brahman durch Zauberriten zu eigennützigen Zwecken verwerten kann § 3 Erlangung jeglichen irdischen Gutes, § 4 Liebeszauber, § 5 Ersatz der taglichen Opfer durch Atmen und Reden infolge uns kindisch erscheinender kasuistischer Deutung § 7 Zarimonie Kauschîtakis durch dreimaliges Ausgießen von Wasser in ein Gefaß und Gebet an die Morgen-, Mittags- und Abendsonne, sich gegen alles Leid (*pâpman*, nicht „Sunde", wie Deußen ubersetzt) zu schutzen Ähnliche Zarimonien enthalten die beiden folgenden Paragraphen, die wir ihrer kulturhistorischen Wichtigkeit wegen vollstandig übersetzen Sie geben Anleitung zu Zauberhandlungen, welche bezwecken,

[1]) Ich lese *prânam*

den Mond zu zwingen, nicht durch die Seelen der Angehörigen und des Viehs des Betenden zu- und abzunehmen. Nach Kau I, 2 füllt sich der zunehmende Mond mit den Seelen der Abgeschiedenen und diejenigen, denen es nicht gelingt, durch ihn ins Himmelreich einzugehen, läßt er in der zweiten Monatshälfte mit den Regentropfen zu neuen Geburten auf die Erde herabfallen. II, 8 soll den Tod der eigenen Angehörigen verhindern, II, 9 soll verhindern, daß die Abgeschiedenen der Familie zu neuen Geburten auf die Erde herabkommen. Daher am Schluß von II, 9 das Wenden „zu der Richtung der Götter", denn die Abgeschiedenen der eigenen Familie sollen den „Götterpfad" zur Erlösung einschlagen (Kau I, 3).

8. Ferner soll man allmonatlich, wenn die Neumondsnacht gekommen ist, in dieser den Mond, wenn er am Westhimmel zu sehen ist, verehren mit denselben Handlungen,[1]) oder man wirft ihm zwei grüne Grashalme zu mit den Worten:

Mein schöngescheitelt[2]) Herz, das dort
Am Himmel sich im Monde birgt,
Ich glaub's zu kennen, mög' ich nie
Im Leid beweinen einen Sohn!

Dann scheidet die Nachkommenschaft nicht vor dem hin, der so betet. Dies gilt für denjenigen, dem schon Söhne geboren sind. Wem noch keine Söhne geboren sind, der soll folgende drei Strophen murmeln:

[1]) Die in II, 7 beschrieben sind. [2]) Deußen ändert den Text durch Konjektur. Ich halte das für unzulässig, da solche Zaubersprüche mehr oder weniger unverstanden überliefert werden und gerade, wenn unverständlich, als geheimnisvoll und wirkungskräftig gelten. Vgl. auch die Vorbemerkungen zu Kau I, oben S. 149 f.

Nimm zu! Von allen Seiten ström’
Dir Sôma, zu die Manneskraft!
Sei in Vereinigung der Kraft![1])

Milchtranke sollen sich und Krafte einen
Mit dir, und Manneskrafte, Überwinder!
Zunehmend zur Unsterblichkeit, o Sôma,
Bereite höchsten Ruhm dir dort am Himmel![2])

Den Schößling, welchen die Âditja schwellen lassen,
Den unversiegbar’n, den die Unversiegbar’n trinken
Der Welt Beschutzer, Waruna, Brihaspati,
Der Konig, sollen uns durch ihn Gedeihen schenken[3])

Dann soll er sagen „Mögest du dich nicht füllen durch unseren Odem, unsere Nachkommenschaft, unsere Haustiere fulle dich durch den Odem, die Nachkommenschaft, die Haustiere dessen, der uns haßt und den wir hassen Damit wende ich mich zur Indra gehorigen Richtung[4]) [eigentlich Wendung], wende mich nach der Richtung der Sonne“ Mit diesen Worten wendet er sich um, dem rechten Arme folgend[5])

---

1) = Rw I, 91, 16 IX, 31, 4 Der Sôma wird dem Monde gleichgesetzt 2) = Rw I, 91, 18 3) Ts II, 4, 14, 1 usw Wörtlich „den Stengel [des Sôma, = den Sôma], den die Âditja [„Söhne der Aditi“, eine Götterklasse] strotzen lassen, den unverletzten [= ewigen, nie versiegenden], den die Unverletzten [= Ewigen] trinken, durch den mogen uns strotzen [d h gedeihen] lassen der Konig [= Sôma zugleich der Mond], Waruna, Brihaspati, die Hüter der Welt.“ 4) d h nach Osten 5) Der Sinn ist nachdem man sein Gebet an den im Westen stehenden Neumond vollendet hat, macht man rechtsum kehrt und geht heim

9 In der Vollmondsnacht aber soll man den Mond, wenn er im Osten sichtbar ist, mit denselben Handlungen verehren und sprechen

„Du bist der König Sôma, der sichtbare [auch = „weitschauende“ und „kluge“], du bist der mit fünffachem Munde begabte Herr der Schöpfung [Pradschâpati] Der Brahmane [oder Kenner des Brahman] ist ein Mund für dich Mit diesem Munde verzehrst du die Könige, durch diesen Mund mache mich zum Verzehrer der Nahrung! Der König ist ein Mund für dich Mit diesem Munde verzehrst du die Wisch [d i die Angehörigen der dritten Kaste] Durch diesen Mund mache mich zum Verzehrer der Nahrung! Der Falke ist ein Mund für dich Mit diesem Munde verzehrst du die Vögel Durch diesen Mund *usw* Das Feuer ist ein Mund für dich Mit ihm verzehrst du diese Welt Durch diesen Mund *usw* An dir selbst ist der fünfte Mund Mit diesem Mund verzehrst du alle Geschöpfe Durch diesen Mund *usw* Mögest du nicht durch unseren Odem, durch unsere Nachkommenschaft, durch unsere Haustiere abnehmen Nimm ab durch den Odem, durch die Nachkommenschaft, durch die Haustiere dessen, der uns haßt und den wir hassen Damit wende ich mich zu der Richtung der Götter, wende mich nach der Richtung der Sonne“ Mit diesen Worten wendet er sich um, dem rechten Arme folgend

§ 10 gibt einen bei der Zeugung anzuwendenden Zauberspruch, der verhindern soll, daß das Kind vor der Mutter

sterbe, § 11 Zaubersprüche und dazu gehörende Zärmonien, die der Vater bei seiner Rückkehr von der Reise dem Sohne gegenüber anwendet, um ihm eine Lebensdauer von hundert Jahren zu sichern. § 12—13 enthält die Lehre vom sterbenden Brahman, deren Kenntnis dem Kenner Gefahrlosigkeit, allen seinen Feinden dagegen den Tod bringen soll. Das Ai.-B. enthält in VIII 28 die Lehre vom „Umhersterben des Brahman“, deren Kenntnis bewirken soll, daß um den, der sie besitzt, „alle feindlichen Vettern, alle Nebenbuhler wegsterben“. Es wird ausgeführt, der Wind sei das Brahman. Um ihn sterben die Götter Blitz, Regen, Mond, Sonne, Feuer. „Der Blitz geht in den Regen ein und verschwindet spurlos. Beim Sterben des Blitzes soll man sagen: ‘Mein Feind möge sterben, er möge verschwinden, man finde seine Spur nicht mehr.’ Dann verschwindet er schnell und spurlos.“ Dieselbe Formel verwende man, wenn der Regen in den Mond eingeht[1]), wenn der Mond in der Neumondnacht in die Sonne, wenn die Sonne bei ihrem Untergang ins Feuer, wenn das Feuer bei seinem Verlöschen in den Wind eingeht. Aber diese Götter erstehen nach ihrem Tode wieder. Wenn dies geschieht, so soll man sagen: „Das Feuer usw. soll wiedergeboren werden, mein Feind aber werde nicht wiedergeboren, er gehe von hier in die Ferne.“ Das Brâhmana fügt hinzu: „Dieses Umhersterben des Brahman hat Maitrêja Kauschârawa dem Sutwan, dem Sohne des Kirischa, dem [König] aus dem Hause Bharga verkündet, und wirklich starben um ihn herum fünf Könige, und Sutwan gelangte zur Macht.“ Eine Weiterentwicklung der Lehre, die diesem Zauber zugrunde liegt, gibt Kau. II, 12 ff.

12. Nun das „Umhersterben der Götter“! Dieses Brahman leuchtet, solange das Feuer flammt, und es stirbt, wenn das Feuer nicht flammt. Dann geht sein

[1]) So erklärte man sich das Verdunsten.

Glanz und seine Glut[1]) in die Sonne ein, in den Wind sein Odem Dieses Brahman leuchtet, solange die Sonne sichtbar ist, und es stirbt, wenn sie nicht mehr sichtbar ist Dann geht sein Glanz und seine Glut in den Mond ein, in den Wind sein Odem Dieses Brahman leuchtet, solange der Mond sichtbar ist, und es stirbt, wenn er nicht mehr sichtbar ist Dann geht sein Glanz und seine Glut in den Blitz ein, in den Wind sein Odem Dieses Brahman leuchtet, solange der Blitz leuchtet, und es stirbt, wenn er nicht mehr leuchtet Dann geht sein Glanz und seine Glut in die Himmelsgegenden ein, in den Wind sein Odem Nachdem nun alle diese Gottheiten in den Wind eingegangen und im Winde gestorben sind, gehen sie doch nicht darin zugrunde, sondern kommen eben aus ihm wieder zum Vorschein So lautet die Lehre, soweit sie die Gottheiten betrifft, auf das Ich bezüglich lautet sie, wie folgt

13 Dieses Brahman leuchtet, solange man mit der Sprache spricht, und es stirbt, wenn man nicht mehr spricht Dann geht sein Glanz und seine Glut in den Gesichtssinn ein, in den Odem sein Odem Dieses Brahman leuchtet, solange man mit dem Gesichtssinn sieht, und es stirbt, wenn man nicht mehr sieht Dann geht sein Glanz und seine Glut in das Gehör ein, in den Odem sein Odem Dieses Brahman leuchtet, solange man mit dem Gehör hört, und es stirbt, wenn man nicht mehr hört Dann geht sein

[1]) „Glanz und Glut" ist im Sanskrit nur e i n Wort

Glanz und seine Glut in das Denkvermögen ein, in den Odem sein Odem. Dieses Brahman leuchtet, solange man mit dem Denkorgan denkt, und es stirbt, wenn man nicht mehr denkt. Dann geht sein Glanz und seine Glut in den Odem ein, in den Odem sein Odem. Nachdem nun diese Gottheiten alle in den Odem eingegangen und im Odem gestorben sind, gehen sie doch nicht darin zugrunde, sondern kommen eben aus ihm wieder zum Vorschein.

Wenn darum selbst gegen den, der dies weiß, beide Gebirge vorrücken sollten, das südliche zugleich mit dem nördlichen,[1] in der Absicht, ihn niederzustrecken [= zu zermalmen], so vermöchten sie es doch nicht zu tun; aber alle, die einen solchen Mann hassen und die er selbst haßt, die sterben rings um ihn herum.

In § 14 folgt die Parabel vom Rangstreit der Lebensorgane (s. zu Tschh. V, 1), in § 15 eine Zeremonie, durch welche der sterbende Vater seine geistigen und leiblichen Fähigkeiten auf seinen Sohn überträgt und ihn segnet, während der Sohn ihm „die himmlischen Welten und Freuden“ wünscht, also nicht das Eingehen ins Brahman.

Kau. III

Indra erklärt sich dem nach dem Tod in der Schlacht zu ihm in den Himmel kommenden Pratardana gegenüber als den Odem, dessen Ich aus Verstand bestehe, als das

[1]) Gemeint sind der Windhja und der Himâlaja, zwischen denen Hindustan liegt.

Leben, als die Unsterblichkeit. Die Lebensorgane gehen im Schlaf und vor dem Tode in den Odem ein und verlassen ihn zugleich mit diesem. Sie sind nur abgesonderte Teile desselben, und ihre Tätigkeiten und Objekte sind wieder kleine von ihnen abgesonderte Teile. Der Odem ist das Ich und wird durch böse und gute Taten selbst nicht beeinflußt, wie Indra alle seine Schandtaten nichts geschadet haben.

1. Pratardana, der Sohn des Diwôdasa,[1]) kam in Indras geliebten Palast infolge des Kampfes und seiner Tapferkeit. Zu ihm sprach Indra: „Pratardana, wähle du eine Gabe nach Wunsch!“ Pratardana erwiderte ihm: „Wähle du selbst für mich diejenige, welche du für die hältst, die dem Menschen am heilsamsten ist.“ Indra sagte zu ihm: „Der Höherstehende wählt doch nicht für den Untergebenen. Wähle du nur selbst!“ Pratardana sprach: „Daß ich in der Tat dein Untergebener bin, das wende nicht ein!“

Da wich Indra von seiner Wahrhaftigkeit nicht ab, denn Indra ist die Wahrheit, und so sprach er denn zu ihm: „Mich mußt du erkennen, denn das ist nach meiner Meinung für einen Menschen das Heilsamste, daß es ihm gelingt, mich zu erkennen. Den dreiköpfigen Sohn Twaschtris habe ich gemordet, die Arunmukha und die Jati habe ich den wilden Hunden [sâlavrka?] vorgeworfen, und nachdem ich viele Ver-

[1]) eines irdischen aus dem Rigwêda bekannten Königs. Pratardana ist im Kampf gefallen und geht darum in des Götterkönigs Indra Himmel ein.

träge gebrochen, habe ich im Himmel die Mannen [oder Angehörigen] des Prahlada vernichtet [wörtlich durchbohrt], im Luftraum die des Pulóman,[1]) auf der Erde die des Kalakandscha,[2]) und trotzdem ich das alles getan habe, ist mir doch kein Härchen gekrümmt [wörtlich gemindert] worden. Und so geht es jedem, der mich kennt. Die Welt wird ihm nicht geschmälert durch irgendwelche von ihm begangene Tat, sei es Diebstahl oder Abtreibung oder Muttermord oder Vatermord. Wenn er auch gesündigt hat, so weicht die Schwärze nicht aus seinem Antlitz."[3])

2. Er fuhr fort: „Ich bin der Odem.[4]) Verehre mich als den, dessen Ich aus Verstand [oder Erkenntnis] besteht, als das Leben, als die Unsterblichkeit. Das Leben ist der Odem, und der Odem ist das Leben. Denn solange in diesem Leibe der Odem weilt, solange weilt in ihm auch das Leben. Denn nur durch den Odem erlangt man in dieser Welt die Unsterblichkeit,[5]) durch den Verstand richtige Vorstellung. Wer mich darum als das Leben, als die Unsterblichkeit verehrt, der erreicht in dieser Welt die volle Lebensdauer [= hundert Jahre] und die Unsterblichkeit, die Unvergänglichkeit im Himmelreich [*svargé loké*]." — „Einige sagen nun, die Lebens-

[1]) eines Asurafürsten, der Indras Schwiegervater war. [2]) Über Indras Schandtaten s. H. Oertel, JAOS XIX, 118 ff. XXVI, 177, Fußnote 3. Actes du 11e Congrès I, 225 ff. 231. [3]) „Die Schwärze" bedeutet „Feuer", „Tatkraft", „Schärfe". Vgl. TS III, 1, 1, 2. [4]) Siehe Einl. S. 20 f. [5]) die also mit diesem beim Tode schwindet.

organe schlossen sich zu einer Einheit zusammen. Denn niemand könne doch sonst zugleich durch die Sprache die Bezeichnung [nâman], durch den Gesichtssinn die äußere Erscheinung [= Gestalt und Farbe], durch das Gehör den Schall, durch das Denkvermögen das Denken zum Bewußtsein bringen. Nur weil sich die Lebensorgane zur Einheit zusammengeschlossen haben, bringen sie alles das Genannte einzeln zum Bewußtsein. So komme es, daß alle Lebensorgane der Sprache nachsprechen, wenn sie spricht, dem Gesichtssinn nachblicken, wenn er blickt, dem Gehör nachhören, wenn es hört, dem Denkvermögen nachdenken, wenn es denkt, dem Odem nachatmen, wenn er atmet." — „So ist es auch in der Tat" — erwiderte Indra, — „und doch hat unter ihnen der Odem den Vorrang.[1])

3. Wen die Rede, das Gesicht, das Gehör, das Denkvermögen verlassen haben, der lebt weiter; sehen wir doch Stumme, Blinde, Taube und Kindische.[2]) So bleibt am Leben, wer einen Arm, ein Bein verloren hat: das lehrt uns gleichfalls der Augenschein. Der Odem dagegen umfängt diesen Leib und bringt ihn auf die Beine [*ut-thâ*pajati] — darum soll man ihn als das Rigwêdalied [*uktha*] verehren.[3]) Dies ist

[1]) Es ist nach M. Müllers Vorschlag *prânasya* zu lesen. Die heimische Erklärung ist ebenso unmöglich wie Deußens Übersetzung, welcher *nihsreyasam* gemütsruhig in sein Gegenteil verkehrt. [2]) Vgl. die Parabel Tschh. V, 1—2. [3]) Falsche Etymologie. Da die Kau. der Rigwêda-Literatur angehört und für diese die Offenbarung des Höchsten bedeutet, so erklärt sich die Gleichsetzung: Der Odem ist das Höchste.

jene Verbindung aller im Odem Der Odem aber ist der Verstand [oder: das Bewußtsein]; und der Verstand ist der Odem

An Folgendem aber kann man dies sehen, kann man es erkennen

Wenn der Mensch zu einer gewissen Zeit im Schlafe keinerlei Traum träumt, dann vereinheitlicht er sich im Odem Dann geht in diesen die Sprache samt allen Bezeichnungen [= Wörtern] ein der Gesichtssinn samt allen Erscheinungsformen [Gestalten und Farben], das Gehör samt allem Schall, das Denkvermögen samt allen Gedanken Erwacht er aber, so geht's ihm wie einem aufflammenden Feuer. Wie bei diesem nach allen Seiten die Funken auseinanderstieben genau so stieben aus diesem seinem Ich[1]) die Lebensorgane auseinander, jedes nach seinem Sitz [im wachen Zustand], aus den Lebensorganen die Götter [derselben Feuer, Sonne, Himmelsgegenden, Mond], aus den Göttern die Welten [derselben Bezeichnungen (Wörter), Erscheinungsformen Schall, Denken]

Dann umfängt der Odem, dessen Ich der Verstand [oder das Bewußtsein] ist diesen Leib und bringt ihn auf die Beine Darum soll man gerade ihn als das Rigwêdalied verehren Dies ist jene Verbindung aller [Lebensorgane] im Odem. Der Odem aber ist der Verstand [oder das Bewußtsein], und der Verstand ist der Odem

---

[1]) das hier dasselbe ist wie der Atem

Durch Folgendes aber kann man dies beweisen, kann man es erkennen. Wenn der Mensch todkrank ist, wenn seine Kräfte ihn verlassen haben und er das Bewußtsein verliert, so sagt man von ihm: „Sein Herz [als Sitz des Denkens] ist von ihm gewichen.“ Er hört nicht mehr, sieht nicht mehr, redet nicht mehr mit [verständlicher] Sprache, denkt nicht mehr. Dann vereinheitlicht er sich im Odem. Dann geht in diesen die Sprache samt allen Bezeichnungen [Wörtern] ein, der Gesichtssinn samt allen Erscheinungsformen [Gestalten und Farben], das Gehör samt allem Schall, das Denkvermögen samt allen Gedanken. Sobald er aber diesen Leib verläßt, so verläßt er ihn samt allen diesen Lebensorganen.

4. Als Sprache durchdringen ihn alle Bezeichnungen [Wörter], durch die Sprache erlangt er alle Bezeichnungen [Wörter], als Odem durchdringen ihn alle Gerüche, durch den Odem erlangt er alle Gerüche. Als Gesichtssinn durchdringen ihn alle Erscheinungsformen, durch den Gesichtssinn erlangt er alle Erscheinungsformen. Als Gehör durchdringt ihn jeder Schall, durch das Gehör erlangt er jeden Schall. Als Denkvermögen durchdringen ihn alle Gedanken, durch das Denkvermögen erlangt er alle Gedanken. Denn zusammen leben diese Paare [Sprache und Wörter, Odem und Gerüche usw.] in diesem Leib, zusammen verlassen sie ihn.

Nun wollen wir auseinandersetzen, wie alle Wesen

[des menschlichen Körpers, s. § 5] zu einem Teile des Verstandes [Bewußtseins] werden.

5. Die Sprache ist ein von ihm abgesonderter Teil, die Bezeichnung [das Wort] ist nur ein von ihr ausgehendes Wesenselement [wörtlich: ein kleiner ausgesandter Teil ihres Wesens]. Der Odem ist ein von ihm abgesonderter Teil, der Geruch ist nur ein von ihm ausgehendes Wesenselement. Der Gesichtssinn ist ein von ihm abgesonderter Teil, die Erscheinungsform [Gestalt und Farbe] ist nur ein von ihm ausgehendes Wesenselement. Das Gehör ist ein von ihm abgesonderter Teil; der Schall ist nur ein von ihm ausgehendes Wesenselement. Der Geschmackssinn [wörtlich: die Zunge] ist ein von ihm abgesonderter Teil, der Geschmack der Speisen ist nur ein von ihm ausgehendes Wesenselement. Die Hände sind ein von ihm abgesonderter Teil, die Handarbeit [wörtlich: Tätigkeit] ist nur ein von ihnen ausgehendes Wesenselement. Der Leib ist ein von ihm abgesonderter Teil, Wohlgefühl und Schmerz sind nur ein von ihm ausgehendes Wesenselement. Das Geschlechtsteil ist ein von ihm abgesonderter Teil, Wonne, Lust, Zeugung sind nur ein von ihm ausgehendes Wesenselement. Die Füße sind ein von ihm abgesonderter Teil, ihr Gang ist nur ein von ihnen ausgehendes Wesenselement. Das Denkvermögen ist ein von ihm abgesonderter Teil, Denken und Begehren sind nur ein von ihnen ausgehendes Wesenselement.

6 Besteigt man nun mit dem Verstande [Bewußtsein] die Sprache, den Odem, den Gesichtssinn, das Gehor, den Geschmackssinn, die Hande, den Leib, das Geschlechtsteil, die Fuße und das Denkvermogen [1]) so erreicht man durch sie alle Bezeichnungen [Wörter], alle Geruche, alle Erscheinungsformen, jeden Schall, den Geschmack aller Speisen, alle Handarbeiten, Wohlgefuhl und Schmerz, Wonne, Lust und Zeugung, alle Gange und alle Gedanken

7 Denn vom Verstand [Bewußtsein] verlassen vermag die Rede keinerlei Bezeichnung [Wort] zum Bewußtsein zu bringen, der Odem keinerlei Geruch, der Gesichtssinn keinerlei Erscheinungsform, das Gehor keinerlei Schall, der Geschmackssinn keinerlei Geschmack der Speise, die Hande keinerlei Handarbeit, der Leib keinerlei Wohlgefuhl und Schmerz, das Geschlechtsteil keinerlei Wonne, Lust, Zeugung, die Füße keinerlei Gang, denn man sagt [2]) „Mein Denkvermogen war außer mir [= meine Gedanken waren anderswo] ich habe diese Bezeichnung [dieses Wort], diesen Geruch, diese Erscheinungsform, diesen Schall, diesen Geschmack, diese Handarbeit, dieses Wohlgefuhl und diesen Schmerz, diese Wonne, Lust und Zeugung, diesen Gang nicht bemerkt“ Denn ohne das Bewußtsein kann kein Gedanke zustandekommen, kann nicht erkannt werden, was erkannt werden soll

8 Nicht die Sprache soll man zu ergrunden suchen,

---

[1]) Diese werden als Vehikel gedacht [2]) Nach anderer Lesart „sie sagen“

12*

sondern den, der da redet, muß man kennen, nicht den Geruch, sondern den, der da riecht; nicht die Erscheinungsform, sondern den, der da sieht, nicht den Schall, sondern den, der da hört, nicht den Geschmack der Speisen, sondern den, der den Geschmack der Speisen erkennt, nicht die Tat, sondern den Täter, nicht Wohlgefühl und Schmerz, sondern den, der beide empfindet, nicht Wonne, nicht Lust, nicht Zeugung, sondern den, der Wonne, Lust, Zeugung empfindet, nicht den Gang, sondern den Gänger, nicht das Denkvermögen, sondern den Denker. Diese zehn Wesenselemente aber stehen in Beziehung zum Verstande [Bewußtsein], die zehn Verstandes- [Bewußtseins]elemente in Beziehung zu den Wesen. Denn wenn es keine Wesenselemente gäbe, so gäbe es auch keine Verstandes- [Bewußtseins]elemente, oder wenn es keine Verstandes- [Bewußtseins]elemente gäbe, so gäbe es auch keine Wesenselemente. Denn *nur* durch die eine von beiden Gruppen könnte keine Erscheinungsform zustande kommen.

Auch liegt hier keine Vielheit vor. Denn wie über die Speichen eines Wagens die Felgen gelegt und die Speichen in die Nabe eingefügt sind, genau so sind diese Wesenselemente über die Verstandes- [Bewußtseins]elemente gelegt und die Verstandes- [Bewußtseins]elemente in den Odem eingefügt.

Dieser Odem aber ist das Ich des Verstandes [Bewußtseins], ist die Wonne, altert und stirbt nicht.

Er wächst nicht durch gute und nimmt auch nicht ab durch nicht gute Tat. Denn er ist es, der denjenigen zu guter Tat veranlaßt, welchen er aus diesen Welten emporzuführen gedenkt, und er ist es, der denjenigen zu böser Tat veranlaßt, den er abwärts[1]) zu führen gedenkt.

Er ist der Hüter der Welt, er ist der Kaiser der Welt, er ist der Herrscher der Welt, und man soll wissen: „Er ist mein Ich“ — und man soll wissen: „Er ist mein Ich.“

Kau. IV

ist nur eine andere Fassung von B. II, 1 ff. Siehe dieses Stück.

[1]) d. h. in Tier- oder Höllenexistenzen. Siehe Einl. S. 22.

C. H. Beck'sche Buchdruckerei in Nördlingen